نجيب محفوظ فيلسوفاً

الأوراق الفلسفية المجهولة



نجيب محفوظ فيلسوفًا

سلسلة دراسات نقدية

أحمد عبدالحليم عطية

مراجعة لغوية إيهاب إبراهيم

تصميم الغلاف: سامح على

مؤسسة مجاز الثقافية
للترجمة والنشر والتوزيع

64 شارع سليم الأول / الزيتون / القاهرة

☎: 01203368321

Email:
magazculturalfoundation@gmail.com

المدير المسئول: أحمد عز العرب

الترقيم الدولي: 978-977-6687-07-3

رقم الإيداع
2019 / 1715

نجيب محفوظ فيلسوفًا

الأوراق الفلسفية المجهولة

دراسة وتقديم

أحمد عبد الحليم عطية

2019

مجاز للترجمة والنشر

إهـــــــداء

إلى جناحي العصرية الشيخ مصطفى عبد الرازق

والأستاذ سلامة موسى اللذين أسهما فـي تكوين نجيب محفوظ وجيل كامل

فـي مصر الثلاثينيات والأربعينيات

ونجيب محفوظ الذي أسهم فـي رؤية مثقفي مصر حتى اليوم

نجيب محفوظ والفلسفة

دراسة في كتابات الشباب الأولى

نجيب محفوظ والفلسفة

تتعدد وتتنوع وتكثر الكتابات حول جوانب مختلفة في أدب نجيب محفوظ. ولم تقل الكلمة النهائية فيما قدمه وأنجزه الأديب الكبير، وربما لن تكون هناك كلمة نهائية، وسيظل كتابا مفتوحا تتعدد فيه القراءات وتتنوع التفسيرات. ولا نظن أو ندعي أننا نقدم التفسير الشامل والنهائي لعمل نجيب محفوظ. مهمتنا هنا محددة، هي محاولة تقديم قراءة فلسفية لكتاباته، ليس أكثر، نحن نهدف إذن إلى البحث عن الرؤية الفلسفية له.

نجيب محفوظ دارس للفلسفة، وله كتابات فلسفية. تظهر فلسفته بوضوح في عدد كبير، إن لم يكن في معظم أعماله، على ألا يفهم من ذلك، أننا ندعي؛ أنه يريد تقديم فلسفة في كتاباته على نمط الفلاسفة الوجوديين، الذين يعبرون عن فلسفاتهم في أعمالهم الفنية. وإن كان هناك من قارن بينه وبين سارتر[١].

لا يمكننا الحديث عن الفلسفة بإطلاق عند محفوظ أو الادعاء بأننا أمام فيلسوف أديب أو أديب فيلسوف. لكننا يمكن أن نميز بين مستويات عدة للتفلسف في عمله. تمثل كتاباته الفلسفية التي كتبها أثناء دراسته بالجامعة وفور تخرجه مستوى أول. وحضور الفلسفة في أدبه مستوى آخر مختلفًا؛ يظهر بصور متنوعة وبأشكال ودرجات مختلفة في

قصصه ورواياته، وقدرة السينما على تصوير أفكاره الفلسفية التي يتضمنها أدبه وتمثل قناعاته مستوى ثالثًا.

ويرجع الفضل للدكتور عبد المحسن طه بدر، الذي قدم لنا في كتابه «نجيب محفوظ: الرؤية والأداة»؛ الأساس الفلسفي عند محفوظ، الذي أطلق عليه الرؤية، كما مد الباحثين بقائمة مهمة حول كتابات الأديب الفلسفية الأولى (ص ٤٨٩ - ٤٩٣) وهي المقالات التي سننطلق منها في عملنا والتي نسعى إلى تقديم قراءة لها[٢].

وتبدأ هذه الكتابات منذ التحاقه بكلية الآداب لدراسة الفلسفة ١٩٣١ كتبها في مجلات متعددة على النحو التالي: المجلة الجديدة (١٩ دراسة) والمجلة الجديدة الأسبوعية (دراسة)، والسياسة الأسبوعية (خمس دراسات) والأيام (أربع دراسات) والرسالة (ثلاث دراسات)، والحديث (دراسة) أي حوالي ٤٧ دراسة وفق إحصاء عبدالمحسن بدر؛ تبقى لدينا ما يقرب من ٢٨ دراسة بين الفلسفة والدراسات السيكولوجية. وتدور مقالاته الفلسفية حول عدة محاور هي:

- تاريخ الفلسفة مثل ما كتبه عن: تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط، فلسفة سقراط، أفلاطون وفلسفته وكلها بمجلة المعرفة (من أغسطس حتى نوفمبر ١٩٣١). بل إن طريقة تناوله لكل موضوع من هذه المقالات التي كتبها تتم بشكل تاريخي.
- معنى الفلسفة، والفلسفة عند الفلاسفة، وماذا تعني الفلسفة (مقالين بمجلة الجهاد في ١٤، ٢١ أغسطس ١٩٣٤)، ومقالين بالمجلة الجديدة (يناير وفبراير ١٩٣٥).

- وفلسفة برجسون التي قدم فيها عددا من الدراسات بمجلة الجهاد (١٥، ٢١ نوفمبر ١٩٣٣، ٢٣ يناير ١٩٣٤) وبالمجلة الجديدة (أغسطس ١٩٣٤).
- القضايا الفلسفية، مثل: فكرة النقد في فلسفة كانط (السياسة الأسبوعية ١٤ إبريل ١٩٣٤) والبراجماتزم أو الفلسفة العملية (المجلة الجديدة سبتمبر ١٩٣٤)، الفلسفة بين المادة والروح (المجلة الجديدة الأسبوعية، ١٣ مارس ١٩٣٥)، ونظريات العقل (المجلة الجديدة يوليو ١٩٣٥)، وفكرة الله في الفلسفة في جزأين (المجلة الجديدة يناير- مارس ١٩٣٦).
- السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة في عدد من المقالات بالمجلة الجديدة على امتداد ١٩٣٥.

يكفي أن نتابع مدكور ثابت في مقدمة «موسوعة نجيب محفوظ والسينما» الذي كتب تحت عنوان «جلست في مقعد نجيب محفوظ مرتين واكتشفت في درج مكتبي الملف الوظيفي له». لنشعر أننا بإزاء كنز أثري. وإن مدكور بلغة ميشيل فوكو يحفر في أرشيف محفوظ. لقد ذكر كلمة «الكنز الأثري» خمس مرات، أي أننا إزاء قراءة أركيولوجية يقدمها مدكور وهو: يستشعر أنه بالفعل أمام كنز أثري حتى إن البعض طلب معلومات تتعلق به فظل حريصا على الاحتفاظ بها. يقول: ترى بصمات أصابعه في «الفيش والتشبيه» وكأنك أمام أثر عظيم يلمس عينيك بعراقته الحية (ص ١٩) أو تصادف حينما كنت أعد لاستثمار هذا الكنز الأثري أن اتصل بي صديق

حميم... فقد آثرت – رغم ذلك – أن أستحوذ على هذه الفرصة لنفسي - (ص ١١) أو أن الكنز الأثري الذي تضمنه ملف محفوظ يحتاج لأكثر من قراءة[٣].

ونحن نوافق مدكور على كل ما ذكر ونتابعه في تنقيبه وحفره في الأثر الذي عثر عليه واكتشفه وإن كنا نرى أنه لم يصل بنا إلى الطبقات الأولى في حفره، وهي التي تهمنا.

يتعلق الكنز بفترة عمل محفوظ في مؤسسة دعم السينما وتدرجه الوظيفي بها فقط، فالملف يبدأ بالعام ١٩٦١. وكان عليه أن يبدأ قبل ذلك. علينا أن نواصل الحفر والتنقيب قبل هذا التاريخ. وإذا ما فعلنا ذلك سنستشف من استمارة بيانات رسمية متعلقة بتدرجه الوظيفي أنه عمل أولًا كاتبًا بقلم المستخدمين بالجامعة المصرية بعد تخرجه بعدة شهور لمدة تزيد على الأربع سنوات، ثم مراجعا بقسم الإدارة بوزارة الأوقاف، ثم سكرتيرا برلمانيا لوزير الأوقاف، ثم رئيس قلم الحسابات بها لمدة تزيد على ستة عشر عاما. ثم مدير المكتب الفني ومدير الرقابة على الأفلام بمصلحة الفنون لينتقل بعد ذلك سكرتيرا عاما بمؤسسة دعم السينما يناير ١٩٦٠ حيث يبدأ الملف. يعني هذا أن الملف الذي لدينا يمثل فترة (أحد عشر عاما) من حياته الوظيفية التي تمتد حوالي ٣٧ عاما أي أن هناك ما يزيد على ربع قرن من الزمان لا يحتويها الملف وهي فترة عمل محفوظ بقلم المستخدمين بالجامعة المصرية وبوزارة الأوقاف منذ ١٣/ ٢/ ١٩٣٩ مراجعا بالإدارة ثم سكرتيرا برلمانيا للوزير، وبمصلحة الفنون. يهمنا منها مرحلة الجامعة ووزارة الأوقاف، حيث كان مرتبطا وقريبا من أستاذه الإمام الأكبر الشيخ مصطفى

عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، ووزير الأوقاف وشيخ الجامع الأزهر. والذي عمل معه فترة طويلة من حياته وكان سكرتيرا برلمانيا له.

وهناك كثير من الكُتاب ممن يعودون بالبدايات الأولى لتكوين نجيب محفوظ وتشكيل رؤيته إلى تأثير سلامة موسى ويضعون ذلك في إطار أوسع هو الحركة الوطنية المصرية، ذات النكهة الفرعونية وهذا صحيح؛ إلا أن الصورة تكتمل بعنصر ثانٍ مهم وأساسي هو تأثير أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي ينتمي لآل عبد الرازق والأحرار الدستوريين، أصحاب شعار مصر للمصريين ؛ ومصر هنا ليست فقط مصر الفرعونية، بل أيضا مصر الإسلامية، بل ونضيف القبطية واليونانية.

أي أننا نؤكد على عنصرين أساسيين أثَّرا في تكوين الكاتب والأديب الكبير وهما معًا يمثلان تلاقي العلم والدين في إطار أوسع هو رؤية نجيب محفوظ الأنطولوجية للكون. وقراءة لأعماله الأولى وكتاباته الفلسفية التي حفلت بها المجلة الجديدة والسياسة الأسبوعية والمعرفة توضح لنا ذلك. وعليه فإننا مقابل وبالإضافة إلى الدراسات التي تسعى لتأصيل رؤية محفوظ بالعودة إلى سلامة موسى نؤكد على تأثير مصطفى عبد الرازق الذي ربما لم يلتفت إلى تأثيره عليه.

ويمكننا أن نكون صورة واضحة عن دروس الشيخ مصطفى عبد الرازق من تلميذ آخر من تلاميذه هو عبد الرحمن بدوي، الذي تخرج بعد نجيب محفوظ بأربع سنوات. فقد تخرج نجيب سنة ١٩٣٤ وهي السنة التي

التحق بها بدوي بنفس القسم، ولنا أن نفترض أنهما تلقا نفس الدروس على الصورة التي يفصلها بدوي في الجزء الأول من سيرة حياته، ونحن نعرف مكانة بدوي في مجال الدراسات الفلسفية، ومن هنا فنحن على يقين من المكانة الرفيعة التي يعطيها – مثله مثل جيله– للشيخ الفيلسوف. كان بدوي يترك بعض محاضراته التخصصية لحضور محاضرات طه حسين الذي يقول: عنه «انعقدت بين الدكتور طه حسين؛ وبيني أواصر علاقة متينة زادت مع السنوات وثوقا وعمقا، وسيكون لهذه العلاقة تأثير عميق في مجرى حياتي»... ويوازي هذه العلاقة وربما يزيد عنها عمقا علاقتي بالشيخ «مصطفى عبدالرازق»[٤]. وإذا ما أضفنا إلى ذلك ما كتبه الفيلسوف المؤسسة – كما يطلق عليه محمود أمين العالم– في موسوعة الفلسفة عن الشيخ مصطفى لعرفنا عمق مكانة الشيخ، أول من قام بتدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية[٥].

وقبل تحليل هذه الأعمال نتوقف عند مقالين كتبهما عام ١٩٣٠ هما: احتضار معتقدات وتولد معتقدات، التي كتبها بالمجلة الجديدة والتي تحيلنا إلى تأثره بسلامة موسى والمقال الثاني عن موضوع المرأة والوظائف العامة في السياسة الأسبوعية والتي تحيلنا إلى اهتمام مصطفى عبد الرازق الذي أفاض في الكتابة حول هذا الموضوع في مجلة السفور. وكلاهما – المقالان– كتبا في شهر واحد، أكتوبر ١٩٣٠ أي إن تأثير الأستاذين موجود لدى نجيب محفوظ في نفس الوقت.

يؤكد في المقال الأول احتضار معتقدات وتولد معتقدات أفكار سلامة موسى، حيث كتب في المجلة الجديدة التي يشرف عليها موسى رأيه

الواضح أننا نشاهد – في عصرنا هذا– أن جميع العقائد القديمة التي اطمأنت لها النفوس أجيالا طويلة أخذت تتزعزع رويدا رويدا وتتزحزح عن مكانتها الأولى شيئا فشيئا. وإن عصرنا [ثلاثينيات القرن العشرين] فترة بين اعتقادات ومعتنقات تحتضر وتفنى وبين آراء ومذاهب أخرى لم تستقر استقرارا تاما وتأخذ مكانتها من النفوس..

ويظهر رأيه وثقته في التاريخ والتطور في قوله: إننا «لا نبتئس بقرب زوال المعتقدات البالية ولا ندعو المفكرين إلى الكف عن بحثها ونقدها... ذلك لأننا نعتقد بأن هذا الاضطراب نتيجة لا حيد عنها تحدثها الطبيعة لتقدم العمران كما نعتقد أنه مظهر للتقدم العقلي ومقياس صادق للتطور الذي يطرأ عليه بين حين وآخر». وهو كما يخبرنا لا يتشاءم من تزعزع الإيمان بالمعتقدات القديمة ولا يرى أن عاقبة ذلك خراب العالم.

ويتنبأ بالمذهب الذي سوف يكون له الفوز من بين المذاهب القادمة، وهو مذهب الاشتراكية، ذلك لأنها تستهوي بوعودها أفئدة الساخطين المتذمرين والفقراء وهم السواد الأعظم من سكان العالم، ولأنها تسد النقص الملموس الناتج عن التقدم العلمي، ولأنها وسط بين نظامين يتأفف منهما المتدينون وهما الشيوعية والفردية. وحتى أنه لو خاب أملنا في الاشتراكية بعض الخيبة كما جاء في خاتمة مقاله فليس معنى ذلك أننا نرغب في الرجوع إلى حالتنا الأول السيئة – الحالة الحاضرة– إنما يجعلنا ذلك نزداد إيمانا بالتطور الذي هو الخالق الوحيد للاشتراكية وغيرها من الآراء والعقائد.

ومثلما تأثر فى هذا المقال بصاحب المجلة الجديدة نجده يتـابع مصـطفى عبد الرازق وما يكتبه عن المرأة في مجلة السـفور وذلـك في مقالـه عـن المـرأة والوظائف العامة.

يرى محفوظ في هذا المقال «إن اليوم الذي نرى فيه النساء يشغلن وظائف الحكومة بنسبة نستطيع أن نقول معها إن المرأة قد تساوت بالرجل...» سوف يكون بعيدا ولكي نعرف النتائج التي تترتب على إعطاء المرأة حق شغل الوظائف العامة فإن علينا أن نفرض من وجهة نظره وجود جماعة السواد الأعظم من نسائنا، إما موظفات أو فتيات يتعلمن ليكن موظفات:

- وأنه بتسليمنا أن المـرأة جـديرة بإشـغال الوظيفـة ؛ نكـون قـد اعترفنـا بمطلب من أهم مطالبها، ثم إنه إذا وجد مـن النســاء الكاتبـة والطبيبـة والمهندسة والقاضية فسوف توجد النائبة والوزيرة.
- وثاني نتيجة يذكرها لنا هي أن ما يطرأ على الأسرة من التغـير والتطـور؛ يتغير بمقتضاه مركز الفتـاة الموظفـة في الأسرة ؛ فيصـبح عزيـزا محترمـا وتصبح تامة الاستقلال فيما يقرر مصيرها في الحياة.
- ثم إن سعادة الزوجين في هذه الحالة تتعرض دائما لما يكدر صفوها فقـد يحدث أن تنقل الزوجة إلى بلد في الشـمال وينقـل الـزوج إلى أخـرى في الجنوب، وهكذا يتحتم عليهما الفراق.
- وفي هذا الجو يجد الزوجـان ـ كـما يـذكر لنـا محفـوظ ـ آلاف الأسـباب المبررة للطلاق والانفصال ويفقد الزواج ما له من قداسة ويصبح عهده

من الاستهانة والبساطة بحيث يمكن حنثه كـما لـو كـان ميعـاد لقـاء لا أهمية له[٦].

والحقيقة أن اهتمام محفوظ بقضية المرأة يحسب له وتوقعه لنتـائج عملهـا هو تصور مستقبلي متقدم لدورها في المجتمع، لكن خشيته مـن هـذا العمـل يعد موقفا محافظا إلى حد بعيد.

وأستطيع أن أقارنه بالفيلسوف الأمريكي وليم مارشال إيربان W.M.Urban الذى حدد الفلسفة بأنها التراث العظيم من أفلاطون إلى هيجل وحصر عمله فيما يسميه الفلسفة الخالدة رافضًا النزعات المعاصرة التي تكتفي بجانب واحد فقط باقيا على الفلسفة المثالية التي تعني الفلسفة عنده بالألف واللام. الميتافيزيقا وقضايا الوجود والمطلق وسر وجود الإنسان وعلاقته بالكون والله، ودوره ورسالته في هذا العالم هي أهم ما شغل محفوظ والتي تجد في رواياته تعبيرها على المستوى النفسي والتاريخي والاجتماعي والسياسي[٧].

ومقابل من اكتفى بتحليل أعمال محفوظ الروائية أو علاقة هذه الأعمال والسينما أو القراءات المتعددة التي أرجعت التأثير الأكبر على الأديب الكبير إلى علاقته وتأثره بسلامة موسى والمجلة الجديدة والعلم وأثره في حياتنا، علينا أن نتوقف عند المرحلة الأولى من عمل محفوظ والتى كان قريبا فيها من الشيخ مصطفى عبدالرازق أو ما يمكن تسميته مرحلة الكتابة الفلسفية.

أولا : الكتابات الفلسفية

١ـ التأريخ للفلسفة:

تأريخ محفوظ لتاريخ الفلسفة يظهر في مقالات ثلاثة كتبها في مجلة المعرفة. وهو ينطلق في هذا التأريخ من المحاضرات التي تلقاها بالجامعة؛ فقد التحق بقسم الفلسفة بكلية الآداب في العام ١٩٣١ وتؤرخ هذه المقالات بتاريخ أغسطس وأكتوبر ونوفمبر ١٩٣١، أي أنه كتبها وهو في السنة الجامعية الأولى. لكننا نجد فيها تأريخا يعبر عن ميول نجيب في هذه الفترة، التي هي أقرب إلى المثالية كما يتضح من طريقة عرضه ومن فهمه لمعنى تاريخ الفلسفة؛ الذي يتصوره على غرار هيجل وإن كان لم يصرح باسم صاحب فينومينولوجيا الروح.

وهو يتوقف في الدراسة الأولى عند ستة اتجاهات فلسفية رئيسية عند اليونان الأوائل يعرض لها بعد أن يشير بإيجاز إلى قضية المعجزة اليونانية دون أن يتوقف لتحليل هذه القضية؛ التي شغل بها التاليون مثلما نجد مثلا لدى حسن طلب في دراسته «ما قبل الفلسفة» التي نجد مراجعة مهمة لها لدى عبد الرشيد الصادق «هل نشأت الفلسفة في مصر الفرعونية» [وجهات نظر – أغسطس ٢٠٠٤] يقول محفوظ: «وليس مهما لدينا معرفة ما إذا كانت هذه الفلسفة قد جاءت عبقرية دون أن تتأثر بتيار أجنبي أم أنها تكملة لفلسفة أخرى ظهرت في بلد آخر كفارس مثلا، لأن العقلية الإنسانية في تطورها تعد درجات واحدة». [المعرفة- أغسطس ١٩٣١- ص ٤٣٨].

يوضح محفوظ أن الأمر الذي شغل بال المفكرين الأول هو أصل الكون، فنفهم من ذلك أن الطبيعة بمظاهرها المختلفة هي التي أثارت تفكيرهم من مكمنه، وتصوروا في بادئ الأمر أن السبب الأول للعالم شيء مادي محسوس وهذه هي نظرية الأيونيين. ذلك هو الاتجاه الأول الذي تبدأ به الفلسفة، لكن محفوظ يرى أن مذهب الأيونيين هذا يحاول التخلص شيئا ما من المادة المحسوسة، خاصة لدى أنكسمندر، الذي فسر أصل العالم بأنه «مادة» إلا أنها مادة خالدة غير محدودة ولا يمكن تعريفها. والمحاولة الثانية التي يراها أكثر جرأة هي مذهب الفيثاغوريين التي يكتبها البيثاجوريون، الذين قالوا إنه لا يمكن اتخاذ أصلا ماديا محسوسا للكون. ويتساءل لكن هذا الأصل الجديد هل هو مادي أم معنوي؟ ليس عندنا ـ كما يقول ـ جواب صريح. ومحتمل جدا أن يكونوا قد انقسموا في فهمه فريقين. وقد جاء بعدهم الآليون؛ الذين كانوا لا يعترفون بالصلة التي بين أصل الكون في نظرهم والزمان والمكان؛ لأنه لا يمكن قياس شيء له علاقة بالزمان والمكان، ذلك لأنهم جردوه عن المادة تجريدا كليا وقالوا إنه لا يمكن أن يدرك بالحواس وإنما هو يفهم بالعقل تلك هي المدرسة أو الاتجاه الثالث.

ينتقل بعد ذلك كما يخبرنا من الفلسفة التحليلية إلى الفلسفة التركيبية؛ حيث قرر هراقليطس أن أصل الكون إنما هو اتحاد الكائن المجرد بالكائن المحسوس، الذي نراه ونعيش في جزء منه، وأن من طبيعة الأشياء أن تكون في تغير مستمر لا يتوقف. هنا نشأت مشكلة فلسفية تدور حول سبب هذا الاتحاد، وكيف تكوَّن الكائن المحسوس؟ يعرض محفوظ لرأي أنباذوقليس

الذي رأى أن المادة أصل الكائن وأن القوة أصل الحركة. وأن أنكساجوراس وإن اهتدى إلى أن «العقل» هو الذي كون العالم وأوجد نظامه، غير أنه لم يكن سوى كون طبيعي كأسلافه ولم يفطن إلى أن العقل شيء فوق الطبيعة المادية(٨).

وأخيرا وهذا ما ينهي به المقالة وجد من يميز بين العقل والطبيعة ومن يعترف بأن العقل أرقى منها، وذلك هو موقف السوفسطائيين. وينهيها بما يؤكد قناعاته كما يتضح في قوله: «والذي يجب أن يلاحظه القارئ، هو تخلص العقل البشري شيئا فشيئا من المادة في تفسيره لأصل الكون المادي الظاهر، وسموه إلى التفسيرات المعنوية التي لا تدرك إلا بالعقل».

وتتناول المقالة الثانية فلسفة سقراط وهي تختلف عن فلسفة القدماء في أنها تركت التجوال فيما وراء الطبيعة والتنقيب في العماء الأول وهبطت إلى الأرض تتخلل نفس الإنسان. فأهم أغراضه أن يعرف نفسه، ويعرف الفضيلة التي شغلت من أبحاثه المحل الأول. كما تختلف عن فلسفة السوفسطائيين، فقد اتخذ نفس الأساس الذي اتخذوا ليبني عليه الحقائق؛ إلا أنه وصل إلى نتائج مضادة تمام التضاد مع ما وصل إليه السوفسطائيون. سقراط لم تكن له مدرسة، وإنما كان له تلاميذ فيما يقول محفوظ، وقد اختلف هؤلاء الأتباع في فهم فلسفته إلى حد التناقض مع بعضهم البعض ومعهم ومع سقراط نفسه. وقد أنشأ ثلاثة من هؤلاء الأتباع أهم المدارس: الأولى المدرسة الكلبية، والثانية المدرسة القورينائية، ومؤسسها أرسطبس، والثالثة المدرسة الميغارية. ولم تتمم هذه المدارس فلسفة سقراط، وإنما الذي تممها

وزاد عليها وكون نظاما فلسفيا عاما هو أفلاطون[٩]. الذى خصص له المقالة الثالثة متناولا فلسفته محللا لها.

٢- معنى الفلسفة:

يتناول محفوظ معنى وقيمة الفلسفة ومكانتها وينتصر لها مقابل سعي العلوم التجريبية لتجاوزها، خاصة أن قيمة الفلسفة مثار نزاع طويل في العصر الحديث، فهي عند الكثيرين من مخلفات الماضي التي لا محل لها الآن بين العلوم الحديثة المحققة بالتجارب والتي تؤدي الغرض منها على الوجه الكامل. ويخشى محفوظ على الفلسفة، ويرى أن أمثل سبيل لتحديد معنى الفلسفة وتقدير قيمتها نتيجة لذلك أن نعرف رأي الفلاسفة فيها.

إن للفلسفة طابعها الموسوعي الكلي الشامل، ولا يمكن أن تقتصر على موضوع واحد فقط حتى ولو كان النفس الإنسانية أو الأخلاق، وهذا ما نجده لدى أفلاطون، الذي خصص له نجيب محفوظ دراسة مستقلة، نشرها في المعرفة نوفمبر ١٩٣١ وقد رد أفلاطون الفلسفة إلى شمولها، فلم تعد هي علم الأخلاق أو الطبيعة، كما لم تعد مجموع العلوم ولكنها أضحت العلم الأعلى الذي يبسط نفوذه على جميع العلوم. فالفلسفة عند أفلاطون معنى فوق العلوم والطبيعة هي ما يعرف بالميتافيزيقا وإن لم يعطها هذا الاسم. وقد استعملها أرسطو طاليس في معناها الشامل فدلت على كل بحث علمي فهي العلم بوجه عام. وعند أرسطو هناك معنيان للفلسفة، الفلسفة بمعنى العلم الكلي الشامل، فهي العلم بوجه عام كما يخبرنا محفوظ. أما الفلسفة بمعناها الخاص فهي الفلسفة الأولى وموضوعها الوجود من حيث هو وجود.

ويخلص بعد عرض هؤلاء إلى معنى الفلسفة عندهم ؛ فالإغريق وإن لم يحددوا الفلسفة تحديدا دقيقا جامعا مانعا، ولكن هذا لا يمنع من تعرف بعض الخواص التي أجمع فلاسفتهم على إضافتها للفلسفة، فمن ذلك أن الفيلسوف لا يدرس العلوم الجزئية لذاتها وإنما لكي يستخدمها في بناء فلسفته، ومنه أن الفلسفة هي محاولة معرفة الوجود والإنسان وإبداع قوانين عامة ومحاولة تطبيقها على كل شيء ؛ فالفلسفة على ذلك ليست علما جزئيا وليست مجموع علوم، ولكنها علم شامل يدرس الوجود على اعتبار أنه كل واحد.

وفي العصر الحديث وبفضل ديكارت وبيكون وغيرهم تم تمييز الفلسفة عن الدين، وواصلت جهود القدماء وإذا ما قارنا بينهما فإننا نجد تشابهًا ـ كما يقول ـ تامًا في الشكل والمبنى ؛ فالموضوعات التي استغرق في بحثها أفلاطون وأرسطو هي التي اهتم بها ديكارت. ومع هذا فالفلسفة الحديثة تختلف عن الفلسفة القديمة اليونانية والمسيحية. إن الفلسفة وإن حافظت على ميدانها إلا أن روح البحث تغير تغيرا بينا. كان الفيلسوف القديم يتأمل الوجود ويتلقى ما يوجه إليه من أفكار لا يداخله الشك في قيمتها، فكان هنالك إيمان عام بالعقل والنفس البشرية ولم يشذ عن ذلك إلا النادر من فلاسفة اليونان، أما ديكارت فقد وجه الفلسفة إلى ناحية جديدة. لأنه تشكك في العقل وفي النفس وارتاب في آلة المعرفة بما يعقبه حتما الشك في المعرفة ذاتها. فما الذي يجعلنا نطمئن إلى عقولنا؟ وما الذي يجعلنا نؤمن بالمعارف كافة؟ فالفلسفة اتجهت نحو النقد، نحو نقد النفس البشرية لترى

قيمتها ولتتحقق من قدرتها على أن تكون آلة العرفان، ولما خلصت هذه الحقيقة لديكارت اطمأن إلى نفسه وإلى العلم وتفلسف على هذا الأساس.

ومثلما تميزت الفلسفة بالشك والبحث عن أسس المعرفة، كانت سمتها المهمة أيضا النقد، وذلك للرد على المحاولات المختلفة التي سعت لتحويل الفلسفة من العلم الشامل إلى علم محدد يختص بدراسة ناحية واحدة سواء كانت العقل أو النفس أو الإحساسات فقد بذلت محاولات قوية لجعل الفلسفة علما مستقلا عن بقية العلوم، له موضوعه الخاص وحدوده المعروفة.

إلا أن محفوظ الذي يقدر قيمة الفلسفة ويدرك معناها يتخذ موقفًا مقابل هذه المحاولات، ويرى في كانط الرد على محاولة تحديد الفلسفة. ويعتبر أن ما جاء به يعد حدثا عظيما، ذا خطورة وهو مفهومه للنقد الفلسفي، وهو ما يعد محفوظ بتخصيص دراسة قادمة له، سنعرض لها بعد إكمال تحديده لمعنى الفلسفة.

وإذا ما توقفنا عند فهم محفوظ للفلسفة؛ فإن هذا المعنى لا يتضح إلا من خلال بيان طبيعتها وطبيعة العلم، فالفلسفة عنده هي علم الكلي. يقول: «كانت الفلسفة بوجه عام علم الشمول الذي لا يحدد. علم كل شيء، وبمعنى أدق علم القوانين العامة التي تسير الأشياء جميعا، إلا أنها لم تسلم من اتجاهات أخرى مقابل هذا الفهم ؛ فقد ضيق التجريبيون ميدانها وجعلوها كعلم من العلوم الخاصة وحددوا لها موضوعها هو الأفكار أو الحياة النفسية للفرد. إلا أن كانط حاول التغلب على هذه النظرة الضيقة

وذلك بالتوفيق بين فكرتي الشمول والتخصص، يقول: «وقف كانط من مذهبي التجربة والعقل موقف الحذر ولم يسلم لواحد منهما بدعاويه العريضة». فالمعرفة ليست ملكا للتجربة ولا ملكا للعقل وإنما هي بين بين، وموضوع الفلسفة عند كانط هو تحديد الأفكار العقلية (يقصد الأولية) a priori التي تسيطر على المعرفة والعمل وبيان تسلسلها وخلق نظام تام منها.

ويتتبع محفوظ هذا الفهم للفلسفة فيما بعد كانط حيث نزع الفلاسفة نزوعا من شأنه أن يعيد للفلسفة شمولها شيئا فشيئا ولو أنهم احتفظوا لها بشخصيتها كعلم متميز. ويذكر أن فختة كان أول من فكَّر في إيجاد علم للعلوم. كذلك احتفظ شلنج وهيجل للفلسفة بما ميزها به كانط وفختة من أنها علم القوانين العقلية المطلقة أو علم العلوم، ولكنهما زادا إلى شمولها هذا شمولا جديدا في الموضوع. على أن ذلك لم يمنع وجود بعض آراء معاصرة رجعت في تصور الفلسفة إلى ما كان يتصورها به لوك من أنها علم النفس كرأي ريد وجون ستيوارت.

ويعرض رأي الوضعيين ؛ الذي يؤكد أن زمن الفلسفة قد مضى، كأنها ليست أسلوبا جوهريا في تفكير الإنسان وإنما حالة طارئة تلابس الفكر في طور من أطواره ثم تضحى من التقاليد الزائدة بعد مضي ذلك الطور. والعلم لا يبحث عن المطلق فهو نسبي، ولكنهم لم يقرروا نسبية العلم بالنقد العقلي وإنما استنتاجًا من تاريخ العلم الإنساني. ويكمل موضحًا رأى كونت أن العقل البشري قبل أن ينتهي إلى الحالة الوضعية مر بحالتين لاهوتية وميتافيزيقية.

ومن خلاصة الآراء في الفلسفة يجد أن معناها تردد بين أن تكون علم العلوم، أو علم القوانين العقلية المطلقة للفكر والوجود أو علم النفس الإنسانية، فتتميز عن العلم إذن بدراستها النفسية. ويعود ليؤكد أن موضوع الفلسفة غير موضوع العلم، وهذا ما يبرر دواعي وجودها ولا يجعل من نجاح العلم في مناهجه دليلا على بطلان موضوعها أو فساد أساليبها. ونجاح العلم وبلوغه أكمل النتائج لا يشفي غليل النفس الإنسانية المتعطشة إلى العرفان، حقا، إن في العلم نورا ومنافع للعلم ولكن كل هذا لا يقنع العقل، بل يبقى متطلعا صوب أسئلة أخرى تحيره وتغريه بالبحث، وهذه الأسئلة التي تنبع من صميم النفس ؛ هي التي تكفل وسوف تكفل بقاء الميتافيزيقا. الفلسفة كما يوضح محفوظ رهنًا بهذه الأسئلة وهي لذلك باقية ما بقيت هذه الأسئلة وما بقيت النفس التي توقظها.

٣ـ فلسفة برجسون:

يظهر برجسون بصورة جلية في كتابات محفوظ عن السيكولوجيا. لقد أشار بسرعة وإيجاز في دراسته عن الشخصية (المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٣٤) التي يتناول فيها الأنا والعواطف الشخصية وأمراض الشخصية إلى نظرياتها المختلفة التجريبية والروحية، ويرى أن للنفس وجهًا آخر عنى به عناية خاصة علماء محدثون كبرجسون ووليم جيمس وهو ذلك الوجه المتغير والمستمر الحركة والتقدم.

وفي نهاية دراسته السيكولوجية واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة (المجلة الجديدة مارس ١٩٣٥) يعرض للاتجاهات التي أوجبتها المناهج

المختلفة الذاتية والموضوعية، ويذكر تطور التأمل الباطني تطورا جديدا على يد برجسون ووليم جيمس؛ لأنهما تحولا عن طريقة التحليل إلى التركيب، ومن معرفة ظاهرات النفس جزءا جزءا إلى محاولة معرفة جوهرها دفعة واحدة كوحدة قائمة بذاتها ويستشهد بقول برجسون أن النفس تعرف بالبداهة Intuition مباشرة بعد أن تهجر الأساليب القديمة وتتخلص من قيود اللغة. وحين يعرض للمنهج الموضوعي؛ الذي اعتمد أصحابه على التجربة واللجوء إلى المعامل للوصول إلى النتائج يذكر تشكيك برجسون في قيمته (ص ٤١).

ويفيض في الحديث عن برجسون في دراسته الشعور، ففي العصر الحديث ثلاث نظريات عن الشعور لثلاثة من كبار مفكريه وهم : وليم جيمس وبرجسون وهملان. وطريقتهم السير من المركب إلى البسيط، أي محاولات تعرف الحالات النفسية على أساس معرفتهم بالنفس لا تعرف النفس من مقارنة الحالات النفسية وفحصها فحصا عقليا. اتبع برجسون نفس المنهج ولاحظ أن الشعور ليس مقصورا على الحاضر لأنه حفظ الماضي في الحاضر وتقدير للمستقبل، والذي ندركه حقا هو قدر من الزمن النفسي يضم ماضينا المباشر ومستقبلنا القريب. أي أن الشعور جسر يربط بين الماضي والمستقبل. فالشعور يظهر بظهور الحياة ويلازمها؛ لأنه أساس العمل، فهو يقوى وينتبه حين يقبل الحي على حالة تتطلب التدبير والاختيار بين حلول كثيرة ويضعف حين يستغني عن الاختيار ويقترب العقل من العادة أو الآلية: يقوم عمل الشعور

على الحرية، وعلى هذا يحدد لنا صفات وظيفة الشعور أنه ذاكرة وتقدير للمستقبل واختيار وحرية.

سنعرض أولا لما كتبه عن الضحك عند برجسون، الضحك فيما كتب محفوظ في دراسته التي تحمل نفس العنوان من الظواهر الطبيعية التي لا تكلف أنفسنا مشقة السؤال عنها، ويرى أن للضحك مظهرين متلازمين، مظهرا طبيعيا كإبراق الأسارير ولمعان العين وتغير عضلات الوجه خاصة. ومظهرا نفسيا وهو تلك الحالة السارة المبهجة التي تلامس النفس، وهو فيما يؤكد شرطا ضروريا للضحك.

ويذكر لنا تفسيرا بيولوجيا يقول: إنه فيضان قوة اندفاعية في الجهاز العصبي فإذا بلغت أشدها انبعثت لأقل سبب، وهو يرفض ويستبعد هذا التفسير ويرى أن الطبيعة تلجأ إلى وسائل أخرى غير الضحك لتصريف قواها الزائدة، إن في الإنسان استعدادا متوثبا للضحك في جميع الظروف. ويذكر للفيلسوف الإنجليزي هوبز رأيا في الضحك يذكرنا بمذهبه الأخلاقي الأناني، فهو يرجع بواعث الضحك إلى لذة تحصل في النفس من جراء إحساسها برقيها وتفوقها على من يتورطون في أنواع من الخطأ أو الشذوذ ينجم عنها لهم نكبات طفيفة. ولكن هذا الرأي عند محفوظ غير مقنع؛ لأننا إذا كنا نسخر من الناس لشعورنا بتفوقنا عليهم فكيف نفسر ضحكنا من أنفسنا إذا تورطنا نحن؟ وفوق ذلك فقد نضحك من شخص لحادثة وقعت لنا بالفعل.

ويعـرض لـرأي عـالم الـنفس السـلوكي مكـدوجل الـذي اعتـبر الضحك غريزة لها ما للغرائز من الخـواص المشـتركة ولها مـا لهـا مـن الأهمية في حفظ حياة الفرد أو النوع أو المجتمع.

وبعد العرض السـريع لآراء كـل مـن هـوبز ومكـدوجل يتنـاول برجسون الفيلسوف الفرنسـي ويعـرض نظريتـه التـي يـرى فيهـا أن للضحك وظيفة اجتماعية نقدية تقويمية ترمي في نهايتها إلى حفظ كيـان المجتمع، فالناس يضـحكون مـن نقـائص النـاس لتنـبههم إلى موضـع النقص وتحذرهم من الوقوع في الأخطاء. ويرى أن أحـط المجتمعـات يشترك مع أعلاها في غريزة الدفاع عن النفس وهو قد يحارب الخارجين عليه بالعقوبات المادية كما قد يحاربهم بالعقوبات المعنوية التي من أهمها الضحك والسخرية.

ويخصص محفوظ الدراسـة الثانيـة للحـديث عـن الضـحك عنـد برجسون يتناول فيها طبيعة الضـحك الـذي يعتـبره برجسـون ظـاهرة اجتماعيـة، فهـو لا يفهـم إلا في جماعـة؛ بـين نفـوس أعضـائها اتصـال وتفاهم، له وظيفة اجتماعية يقوم بها لخير المجتمع. ولكـن برجسـون لا يكتفي بذلك، وإنما يحاول أن يكشف عما في أعماق كـل شيء مضـحك، وعما يربط النكتة المستمحلة بالمنظر الشاذ والموقف الحرج.

ويذكر ثلاث ملاحظات تتعلق بظروف الضحك أكثـر ممـا تتعلـق بالضحك نفسه، أولها أن كل مسـبب للضـحك فهـو يتصـل بالإنسـان

اتصالا مباشرا أو غير مباشر، فالمنظر الطبيعي لا يثير فينا ضحكا، ولا الحيوان، إلا أن يذكرانا بأمر له علاقة بالإنسان، وثانيها أن خلو النفس من العواطف المختلفة من أكبر الممهدات للضحك، فليس مثل العاطفة من شيء يصرف النفس عن الضحك والاهتمام ببواعثه، ويرى محفوظ أن مرجع ذلك؛ هو أن الشعور لا يقبل حالتين نفسيتين في وقت واحد ولذلك لا تلقى النكتة رواجا حين تستغرق المشاغل والأفكار النفوس والأفهام، ثالث هذه الملاحظات أنه لا يكفي أن تكون النفوس خالية من الأفكار لكي تلتفت للضحك ولكن ينبغي أن يكون بينها وبين غيرها تفاهم، فالإنسان المنعزل لا يفهم الضحك.

ثم يتكلم عن الضحك نفسه، ويبدأ بسرد أمثلة موضحة تنتهي إلى توضيح طبيعة الضحك وذلك عنده أقرب إلى متناول الفهم من البدء بذكر القواعد العامة والقوانين الشاملة. ويذكر من هذه الأمثلة؛ تعثر مار بالطريق بحجر وسقوطه على الأرض، هنا يضحك من يشاهده، وسبب الضحك هو القعود قهرا بالرغم من إرادته؛ القعود الناشئ من قلة حذقه، ذلك أنه لم يستطع أن يتلافى الحجر المعترض طريقه واستمر في مشيته كأن لم يعترضه شيء، هو صلابة ساقت الجسم إلى حيث تردَّى ساقطًا، ولو أن الساقط كان مرنا لنفعته مرونته في تجنب الخطر حيث لم تنفعه صلابته. ويقدم مثالًا ثانيًا عن شخص يغرم بمطالعة الروايات ويملأ خياله بحوادثها ومخاطراتها وبطبع نفسه بحب أبطالها، فإذا ما ترك رواياته واختلط بعالم الحقيقة لم يتخل عن أوهامه وعاش كأنه بطل

من أبطال خياله، وكان الناس من أقرانه وأترابه، فلا يلقى إلا ضاحكا عنه عابثا به، وسبب ذلك أنه لا يميز بين الحقيقة والخيال.

ويلاحظ تشابها بين حالة المار الساقط وقارئ الروايات، فكل منهما يغرينا بالضحك منه؛ لأنه لم يفهم ما يتطلبه موقفه من التصرف ولأن صلابة تحكمت فيه في حين أنه كان ينبغي له أن يستعمل مرونة لينقذ نفسه فداء كل منهما «ميكانيكية» تسيره على غير ما ترضي الأحوال المحيطة به. ويرى في هذه «الميكانيكية» ما يفسر لنا ضحكنا، سواء أكان موضوع الضحك سقطة أم غفلة أم موقفا حرجا أم شذوذا أخلاقيا.

أصل هذه الآلية عند برجسون نزاع بين المادة والروح تتمكن فيه الأولى من الثانية، فالجسم عنده مجال لتسابق قوتين: قوة المادية وقوة الروحية، والأولى خواصها الصلابة والميكانيكية والركود والجمود، والثانية خواصها المرونة والحرية والحركة والتطور، والمادة تحاول أن تخضع الحياة لأشكالها وخواصها، وفي هذه اللحظات التي تلبس فيها الحياة صورة من صور المادة، والتي يتصف فيها الحي بخاصة من خواص المادة يبدو الشيء في هيئة تضحكنا، فالمضحك فيما يرى برجسون لا يضاد الجميل وإنما يضاد الحي أو هو يضاد القوة الروحية، وهو ليس قبحا بقدر ما هو صلابة وميكانيكية.

هنا يذكر برجسون، أن الحياة والمجتمع يتطلبان من الفرد «انتباها» ليتعرف الظروف التي تكتنفه، و«مرونة» يلائم بها بين نفسه وبين هذه

الظروف، فإذا قصر إنسان في القيام بهذين الواجبين الاجتماعيين تورط في أفعال وتصرفات شاذة كالسقوط على الأرض والذهاب مع الأحلام، وهي حالة تضر بالفرد والمجتمع ضررا لا يستطيع أن يدفعه المجتمع بالعقاب والأذى فيلجأ إلى الضحك والسخرية يقومان له ما يعوج من الأفراد. وقد يكون هذا الضحك طبيعيا وقد يكون فنيا كما هو الحال في الروايات الكوميدي والرسوم الكاريكاتورية.

يوضح محفوظ في الدراسة الثالثة الضحك عند برجسون انتشار الصور المضحكة أن الفكرة الكامنة في الأمر المضحك لا يعتبرها برجسون قاعدة ينشأ عنها كل ظاهرة مضحكة. الضحك ليس أمرا بسيطا، وإنما هو شيء معقد كالكائنات الحية، مثله مثل الشجرة الباسقة. وما يقال في الشجرة يقال في الضحك، فهو أيضا يبدأ من هذه الميكانيكية وينتشر في حالات كثيرة، فتصير كل حالة نموذجًا لحالات من الضحك جديدة. ويسير الخيال من هذا الأصل إلى ثلاث وجهات أساسية تشمل حالات كثيرة يقرب بينها التشابه ووحدة الأصل.

أول ما يلاحظ أنه إذا كان الضحك تبعثه ملابسة المادة للحياة؛ فالملابس لابد أن تحوي جانبا مضحكا، فهي مادة تحيط بالجسم الحي؟ وإن كان طول مشاهدتنا لها تحول انتباهنا عن صفتها التنكرية (الكرنفالية) ولكن إذا التقينا برجل يحافظ على نوع من الملابس قديم تاريخي، فإن لباسه يجذبنا إليه فنميزه عن صاحبه ونضحك منه كما لو

كنا نضحك من شخص متنكر، ونحن نضحك من التنكـر؛ لأنـه مـادة تنطبق على حي، وكما يبعث فينا الضحك تنكر الملابـس فكـذلك تنكـر الطبيعة وتنكر المجتمع وتنكر الإنسان.

يقول: إننا نضـحك مـن الزنجـي لأننـا نتصـوره أبـيض متنكـر! ونضحك من الأنف القرمزي لأننا نتخيله أنفا ملونا. وهو أمر إن شـق على العقل قبوله فهو على الخيال يسير. ويلاحظ أنه من فكرة الميكانيكية وصلنا الي فكرة التنكر ومنها نشأت حالات مضحكة كثـيرة نلاحظهـا في الإنسان وفي الطبيعة وفي المجتمع. ثانيا: مصدر الضـحك أن الجسـم الحي يتحول في خيالنا إلى مادة جامدة، وفي الواقع أننـا لا نلاحـظ آليـة الجسم لأننا نراه في حركة ومرونة، ولكن الحقيقة أن هذه الصفات الحية تأتيه من قوة نورانية تسـمو عليـه بـالجوهر والمبـدا والنهايـة وأن لـيس للجسم من الخواص غير ما للمادة من الجاذبيـة والمقاومـة وهلـم جـرا. وهذا ما يفسر لنا الكوميديا.

ويتقدم محفوظ من صورة الجسم المادي المتحكم في القوة الحيـة إلى صورة أشمل هي صورة العرض المـتحكم في الجـوهر، وهـي الصـورة التي تحاول الكوميديا أن تبرزها على المسرح إذا أرادت أن تصـور مهنـة من المهن كمهنة الطبيب والقاضي والمحامي. حيث نـرى كيـف تحـاول القوانين والقواعد أن تخضع لهـا الطبيعـة وكيـف تغلـو في ذلـك حتـى تنقلب إلى آلية عمياء تبعث في نفوسنا الضحك.

الوجهة الثالثة وهي كبيرة الاتصال بسابقتها، فما علينا إلا أن نتصور أن القوة الحية إنسان بشري وأن المادة «شيء» من الأشياء المادية، فإذا أتى الإنسان فعلا فذكرنا «بشيء» من الأشياء ضحكنا منه، فالذي يضحك هنا هو تغير وقتي ينتاب الشخص فيجعله (شيئا) وهذا هو السبب في ضحكنا من مُهرجي السيرك؛ فإنهم يأتون حركات آلية سريعة فيختلط الأمر علينا ونظنهم قطعًا من الخشب تتحرك بمحرك آلي. وفي رواية من الروايات الكوميدية يتفقد بطل أمتعته حتى لا ينسى شيئا منها ثم يعدها في نفسه فيقول «أربعة» خمسة، ستة، زوجي سبعة، ابنتي ثمانية وأنا «تسعة» فالضحك هنا أنه حسب أسرته من ضمن الأمتعة كأنها أشياء وليست أحياء.

ويعرض لنا في دراسة مستقلة فلسفة برجسون والسؤال الذي يشغل محفوظ وهو: ماذا صنعت فلسفة برجسون في تحوير معنى النفس والعقل؛ اللذين هما محورا النزاع بين المادية والروحية في جميع العصور؟ وهو يبدأ دراسته ببيان التيارات الفلسفية السائدة في نهاية القرن التاسع عشر ؛ حيث كانت تتحكم في الحياة العقلية أربعة اتجاهات وجهت الفكر الإنساني حينذاك. وتنبع أهمية برجسون عند نجيب محفوظ، الذي يحتفى به كثيرا. من انتصاره للفلسفة بنزعته الروحية ضد كل الاتجاهات التجريبية المادية التي تناصبها العداء. الفلسفة الروحية عنده تعتبر النفس عالما زاخرا بعيد الغور نحس فيه بحريتنا ونعرف بداهة أن هذه الحرية غير متناهية، أما الفلسفة المادية فترى في النفس كما يعد ويحسب وظاهرات متتابعة لها قوانين تخضع لها خضوع الظاهرات الطبيعية لنواميسها. وبرجسون في أول كتاب له وهو

«الشواهد المباشرة للشعور» والأدق «المعطيات» قال: إن شعورنا لو أمكن أن نتصل به اتصالا مباشرا عن غير سبيل اللغة لألفيناه غير ما نلقاه عادة، نلقاه كيفًا وليس كمًّا، نلقاه تقدما مستمرا وليس تتابعا بين حوادث مرتبطة برباط السببية.

وبرجسون ينظر إلى العقل كآلة للعمل غير قادرة على فهم الحياة في وحدتها. وليس في ذلك طريف. أما الطريف في فلسفة برجسون فيما كتب محفوظ فهو في ابتداع العلاقة بين العقل العملي والعقل النظري. لفهم ذلك ينبغي أن نفهم العلاقة بين العقل والحياة. يقول برجسون: إن الحياة تتمثل في شكل وثبة حيوية تنزع إلى الكمال وتسري في النبات والحيوان، وهذه الحياة تسعى دائما إلى التخلص من المادة التي أشاعت فيها الحياة. فاستعملت في سبيل ذلك الغريزة والعقل، والغريزة مجالها ضيق فلم تفد كثيرا في التخلص من ربقة المادة. أما العقل فقد نجح في ذلك إلى درجة كبيرة فهو يستطيع أن يخلص النفس من عبودية المادة ويجعلها رهن إرادة البداهة أو البصيرة وهي أقرب منه إلى الكمال. هذه هي السمات البارزة في فلسفة برجسون وهي الفلسفة التي ترد أقوى رد على فلسفة القرن التاسع عشر وتوجه إلى المادية ضربات شداد. وسوف نلاحظ آثارها في الفلسفة الحديثة بوجه عام.

ويمكننا تتبع اهتمام محفوظ ببرجسون على لسان أبطال رواياته على النحو التالي:

كان كمال يقرأ خاصة «منبعا الأخلاق والدين» لما فيه من نزعة رومانسية صوفية (السكرية). وتستمر نفس الشاعرية والحلم لبرجسون عند إبراهيم عقل في «المرايا» الذي يقرأ نفس الكتاب. (عصر الحب).

ويصف محفوظ في السكرية حال كمال بأنه «قد يلوذ من الوحشة بوحدة الوجود عند اسبينوزا أو يتعرى عن هوان شأنه بالمشاركة في الانتصار على الرغبة مع شوبنهور أو يهون من إحساسه بتعاسة عائشة بجرعة من فلسفة ليبنتز في تفسير الشر أو يروي قلبه المتعطش إلى الحب من شاعرية برجسون». (ص ١٧ – ١٨).

كان يريد كما في السكرية أن يقرأ فصلا على الأقل في كتاب «منبعا الدين والأخلاق» لبرجسون.

يقول أحمد كمال عن خاله كمال في عصر الحب «معذرة أنه من الكتاب الذين يهيمون في تيه الميتافيزيقا» وترد سوسن «أنه يكتب كثيرا عن الحقائق القديمة، الروح، المطلق، نظرية المعرفة. هذا جميل، ولكنه فيما عدا المتعة الذهنية والترف الفكري لا يفضي إلى غاية. ينبغي أن تكون الكتابة وسيلة محددة الهدف، وأن يكون هدفها الأخير تطوير هذا العالم، والصعود في سلم الرقي والتحرر والإنسانية في معركة متواصلة. والكاتب الخليق بهذا الاسم حقا يجب أن يكون على رأس المجاهدين. أما وثبة الحياة فندعها لبرجسون» المصدر السابق ص ٢٤٩.

يقول: إبراهيم عقل في المرايا ص ٨: اقرأ كتاب برجسون عن أصل الأخلاق والدين؟ الدكتور سالم باستهتار: إني أقرأ برجسون كما أقرأ «قصيدة حالم» المرايا ص ٨.

٤ـ النقد عند كانط:

خصص نجيب محفوظ دراسة مهمة حول «فكرة النقد في فلسفة كانط» في مجلة السياسة الأسبوعية في ١٤ أبريل ١٩٣٤. وقد عرفت فلسفة كانط وكتب عنها كثيرا في العربية من قبل؛ شغلت فلسفته فى الأخلاق محاضرات الأستاذ الأسباني الكونت دي جالارثا في الجامعة المصرية القديمة. وقد ترجم الشيخ الحكيم طنطاوي جوهري، الذي درس بدوره بالجامعة الأهلية كتاب التربية لكانط عن الإنجليزية للسيدة أنيت شيرتون، حيث طلبت منه مجلة النهضة النسائية أن يكتب لها في هذا الموضوع. وقد نشرت الصحف والمجلات المصرية عددا من المقالات تعرف بالفيلسوف، كتب عباس محمود العقاد عن «عمانويل كانط» مقالين في جريدة البلاغ ١٩٢٤ تأثر بها عثمان أمين الذي شغل به بعد ذلك وكتب إبراهيم حداد في العدد الرابع عشر من مجلة العصور ١٩٢٨ عن عمانويل كانط «أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر»وخصص له حنا خباز فصلا في كتابه «فلاسفة الادهار».

وترجمت معظم أعمال كانط وقدمت دراسات فلسفية وقراءات وتفسيرات متعددة له، حيث يعتبره زكريا إبراهيم في كتابه «كانط والفلسفة النقدية» صاحب عقلانية جديدة منفتحة. وهو كما يتضح من كتاب عثمان أمين «رواد المثالية فى الفلسفة الغربية» صاحب فلسفة الحرية والتاريخ. وعند زميل نجيب محفوظ توفيق الطويل ؛ هو صاحب المثالية الأخلاقية وعند عبد الرحمن بدوي هو أرسطو العصر الحديث. كتب مراد وهبة عن المذهب في فلسفة كانط وحسن حنفي عن الدين في حدود العقل ومحمود سيد عن

الغائية في فلسفة كانط وفريال خليفة عن الدين والسلام عند كانط. هذا غير عشرات الرسائل الجامعية والمقالات المختلفة حول فلسفته[١٠].

يستشعر نجيب محفوظ الدور الكبير الذي قام به كانط في تأكيده على أهمية النقد إزاء تضارب واختلاف الآراء وعدم القدرة على بيان كيفية الوصول إلى الحق. ومنه يرى أنه يلزمنا أن نفهم معنى النقد في فلسفة كانط ولماذا عارض به التصديق المطلق والشك، لأن هذا النقد هو استكشافه العظيم، الذي بنيت به قواعد البحث ومناهجه في العلم والدين. أما لماذا كان النقد ضرورة وما الذي أوجب على كانط تقديم فلسفة نقدية. فقد كانت الاختلافات على الوسائل العلمية الصحيحة عظيمة. وكانت الأبحاث القديمة لا تخلو من التحيز والتطرف، ومن هنا اتجه كانط إلى نقد طرق البحث. ويعي نجيب محفوظ أن النقد الكانطي هو نقد العقل الخالص أو بلغته «نقد العقل البشري بوجه عام». ولكي يبين لنا المبررات التي دفعت كانط إلى هذا النقد، يرى أن علينا أن نتعرف على تاريخ الفكر في القرن السابع والثامن عشر، وما تم فيه من تقدم للعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، هذا التقدم الذي أوضح لنا بجلاء قدرة المناهج العلمية الجديدة وعقم الطرق القديمة المتبعة في العلوم الدينية.

ارتأى كانط أن خير وسيلة يعتمد عليها في استخلاص الوسائل الصحيحة هي النقد الفلسفي. لقد كان كانط يعتقد أن الفلسفة ستظل متأرجحة بين التصديق والشك، لا تنتهي لحال أو تستقر على قرار حتى ينقد العقل البشري نفسه ويتبين ما يمكن أن يتغلب عليه من معضلاته وما يقف

أمامها حائرا. وتمثل الفقرة الأخيرة التي ينهي بها محفوظ دراسته ما يعتمل داخل نفسه، فالنقد يحسم الاختلافات والتناقضات والصراعات، ومن هنا «أهمية النقد الكانطي». لقد حاول كانط بنقده أن يوفق بين الوسائل العلمية المختلفة ليحسم النزاع القائم بين نظريات العلم التي تعتمد على تلك الوسائل وبين الدين وأحكامه وتفسيراته للكون.

ثانيا :- السيكولوجيا والإدراك الحسي:

يخصص نجيب محفوظ عددا من الدراسات لتناول السيكولوجيا ؛ توضح دراسته العميقة لها واهتمامه الكبير بها واستفادته منها استفادة كبرى في وصف وتحليل الحالة السيكولوجية لأبطال رواياته، كما سيتضح لنا فيما بعد. وهذه الدراسات تتناول على التوالي: السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة، الحياة الحيوانية والسيكولوجية، الحواس والإدراك الحسي، الشعور، نظريات العقل، اللغة. وقد نشرها جميعا في المجلة الجديدة من إبريل حتى أغسطس ١٩٣٥ . ويمكن أيضا أن نتناول هذه الدراسات في إطار نظرية المعرفة والإدراك بالإضافة إلى سياقها الأساسي وهو علم النفس، لأنها تتناول الإدراك الحسي، ويبدو لنا أن نجيب محفوظ في تناوله لهذه القضايا يدرك التقابل بين الفلسفة باعتبارها علم الكليات والعلوم الجزئية ومنها علم النفس. ويرى أن تطور علم النفس لا يقضي على الفلسفة. فالفلسفة سيظل لها ضرورة حتى لو استقلت العلوم عنها. ورغم اختلاف محتوى كل دراسة عن الأخرى، إلا أن هناك سمات عامة نجدها تميز بنية كل مقال وهي:

الدراسة التاريخية التي تتبع كل موضوع منذ القدماء، من ما قبل أفلاطون حتى اليوم لدى الفلاسفة أولا ثم لدى علماء النفس التجريبي. كذلك التقابل والتعارض بين الاتجاهين الرئيسيين في الفلسفة العقلية والتجريبية، الروحية والوضعية وهي المصطلحات السائدة في كتاباته. وهاتان السمتان تحديدا هما أيضا ما يميز كتابات زميله في نفس الدفعة والتخصص توفيق الطويل كما تظهران بصورة واضحة في كتابه العمدة في الأخلاق «الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها».

كما يشترك الزميلان أيضا في السمة الثالثة وهي الانتصار للاتجاه العقلي الروحي المثالي مقابل الاتجاه الوضعي النفعي التجريبي. والسمة الرابعة التي تميز كتابات الأستاذ وترتبط بالسمتين الثانية والثالثة هي تتويج أفكاره واختتام دراسته بالتأكيد على رأي وموقف برجسون من القضية موضوع الدراسة باعتباره فصل المقال، فإذا كان توفيق الطويل في توجهاته الفلسفية والأخلاقية يتبنى المثالية المعتدلة التي تنطلق من كانط، فإن نجيب محفوظ بالإضافة إلى اهتمامه الكبير بكانط. يتوج آراءه وكتاباته ببرجسون فيلسوف العصر، الذي خصص له كثيرا من الدراسات خاصة ثلاث اتخذت من برجسون عنوانا لها هي: «الضحك عند برجسون: طبيعة الضحك»، «الضحك عن برجسون؛ والشخصية الكوميدية» مجلة الجهاد (نوفمبر ١٩٣٣- يناير ١٩٣٤) وفلسفة برجسون (المجلة الجديدة، أغسطس ١٩٣٤).

ولا نستطيع أن نذكر اهتمام نجيب محفوظ الكبير الذي خص به برجسون أو أن نفهمه دون بيان مسألة مهمة هي حقيقة أن سنوات الثلاثينيات من القرن العشرين هي ذروة شهرة وحضور برجسون، ليس في فرنسا فقط بل في العالم كله. وقد تتلمذ محفوظ على الأساتذة الفرنسيين الذين كانوا يدرسون بالجامعة المصرية، وكان برجسون محور اهتمام منهم، بل إن في هذه الفترة بالذات شغل مفكرون عرب كبار ببرجسون، ومن بينهما ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي؛ اللذان استمعا إلى دروس برجسون وتتلمذا عليه، كما حفلت الدوريات العربية بكتابات كثيرة عنه في هذا التاريخ وقبله. حيث خصصت مي زيادة دراستين بمجلة المقتطف عنه بمناسبة مروره على مصر بحرًا. ولم ينقطع هذا الاهتمام بعد ذلك حيث وجدناه عند مفكرين قوميين مثل: سامي الدروبى وعبدالله عبدالدايم وأساتذة جامعيين مثل: بديع الكسم في سوريا وزكريا إبراهيم ومصطفى سويف في مصر.

نعود إلى كتابات محفوظ في السيكولوجيا وسوف نعطي أمثلة من هذه المقالات تؤكد على السمات العامة التي تميز بنية الدراسات السيكولوجية كعلم مستقل وهي عند محفوظ دراسة حديثة وإن كانت النفس –كما يقول- من الموضوعات التي جذبت الإنسان إلى التطلع إليها من قديم الزمان. وتظهر نزعته التأريخية في الفقرات التالية التي يبدأها بقوله وقديما اكتفى باعتبارها جزءًا من الفلسفة الطبيعية. ومن طاليس إلى سقراط؛ حيث يغلب على الفلسفة قبل عهد سقراط الميل

الكلي نحو الطبيعيات والإهمال الظاهر للنفس على أن التمييز بين النفس والجسم قديم جدا.

ويأتي أرسطو طاليس؛ وهو أول من وجه عناية خاصة إلى الظاهرات النفسية، وكان يرى في الفلسفة دائرة معارف علمية. وعلم النفس عنده هو فرع من فروع علم الطبيعة؛ الذي يقوم على أساس الميتافيزيقا. ومنهجه التحليل والتجربة ولكن روحه مستمدة مما وراء الطبيعة.

ويخلص من هذا العرض التاريخي إلى أن السيكولوجيا كعلم خاص بالنفس البشرية لم توجد في العصور القديمة، وينتقل إلى العصور الحديثة عند ديكارت و المدرسة الديكارتية، حيث يبين أن شك ديكارت مهد السبيل أمام الفلسفة والسيكولوجية الحديثة؛ فقوله بأن النفس هي الحقيقة الأولى واهتمامه بها كل الاهتمام؛ مهد لعلم النفس التجريبي عند لوك؛ الذي طمع في معرفة حدود المعرفة الإنسانية عن طريق دراسة العقل، وفي كتابه عن «الشهوات والعواطف»، المقصود [رسالة في انفعالات النفس]، الذي نشر في العام السابق لوفاته مهد لعلم الفسيولوجيا الذي يفسر الظاهرات النفسية بالميكانيكية العصبية.

وكان مالبرانش أقرب إلى السيكولوجيين من أستاذه؛ لأنه كان يقول – على العكس من ديكارت- أن النفس أعسر على الفهم من الجسم؛ لأنها لا تخضع للمناهج الرياضية، وعلى ذلك فلا غنى عن استعمال التجربة لفهم علم النفس وذلك أبعده كثيرا عن الميتافيزيقا،

ودراسات مالبرانش للخيال والذاكرة والعلل الاتفاقية؛ تجعل منه ممهدا لمدرسة التداعي. وسبينوزا يتفق مع مالبرانش على رأيه في غموض النفس. ولليبنتز نظام فلسفي عام استلهمه من تصوره للنفس.

ومقابل هؤلاء كان جون لوك وهو عنده مؤسس السيكولوجية التجريبية كعلم للظاهرات الباطنية، قد طبق المنطق الاستقرائي في دراسة العقل البشري؛ فأنشأ أسلوبا فكريا في السيكولوجية بقي ملازما لها، وقد فصل السيكولوجية عن الطبيعة وعن الميتافيزيقا. ودافيد هيوم اتبع لوك في طريقة الملاحظة الداخلية وقدر ما يعترضها من الصعوبات. وفي إنجلترا وفرنسا وجهت المحاولات نحو مزج السيكولوجية بالفلسفة، أما في ألمانيا فقد بقيت السيكولوجية تابعة للفلسفة العامة. تلك هي السمة التي تلاحظها في كل ما كتب عن السيكولوجيا، تعريف العلم وتتبع مراحل تطوره تاريخيا منذ اليونان إلى اليوم.

وتحت عنوان تغير موضوع السيكولوجية ومنهجها؛ يبين نزوع السيكولوجية إلى الانفصال التام عن الميتافيزيقا على يد خلفاء التداعيين مثل: جون ستيوارت مل وبين وسبنسر والسيكولوجيين الألمان، مثل : فشنر وفندت ولم تعد السيكولوجية علم النفس، بل كانت علم الظاهرات النفسية الباطنية وعلائقها بما يصحبها من ظاهرات طبيعية وفسيولوجية.

ويخلص إلى أن السيكولوجية تفرعت عن الفلسفة واستقلت بنفسها ثم قامت الفلسفة تحاول إرجاعها إلى حظيرتها وطغت عليها

علوم جديدة كالباثولوجيا والاجتماع كل يحاول أن يضمها إليه ويختارها لنفسه، وما حاولت الفلسفة ذلك إلا لأنها تجد فيها ميدانا خصبا لأبحاثها، أما ادعاءات العلوم الأخرى؛ فهي وحي التطرف الذي لا يلبث أن يرتد على عقبيه مستردا مقالاته تاركا ما كشف من حق وفي كل ذلك يسير العلم في سبيله يستفيد من التجارب المختلفة دون أن يمكنها من نفسه أو يسمح لها بالقضاء عليه(١١).

ونفس الأمر نجده في دراسته «الحياة الحيوانية والسيكولوجية» حيث يبدأ بالفلسفة قبل سقراط، وسقراط؛ الذي فرق بين الغريزة وبين العقل، وأفلاطون الذي قسم النفس البشرية إلى عاقلة وغضبية وشهوية والرواقية التي أنكرت وجود أي عقل للحيوان ورد بلوتارك عليهم، وسيادة رأي أرسطو في العصور الوسطى وديكارت في العصور الحديثة وليبنتز وكونديياك وسبنسر الذي فسر الغريزة بالعادات الموروثة كما فعل لامارك وداروين.

وخلاصة القول أن تقدم السيكولوجية يرجع في الكثير إلى مناهجه التجريبية التي تدرس السلوك دراسة موضوعية، وهي تنحصر في إجراء اختبارات مختلفة على الحيوان. كيف يهتدي إلى طريق معلوم بين شباك من طرق، كيف يذلل صعابا مختلفة، كيف يمكن أن يفتح مزلاجا؟ وهكذا.. ويتعرفون بذلك عقلية الحيوان، ويقدرون ذكاءه وكيفية تحصيله للعادات، ولكن يجب ألا نغفل عن الصعوبات التي تعترض هذه المناهج، فالتعبير عسير فيها وقلّما يتضح إقناعا تاما، ثم إنها

تقف حائرة أمام بعض الأسئلة لا تستطيع جوابا، مثال ذلك: ما الباعث الذي يجعل الحيوان يؤثر بعض السلوك على بعض؟ ولماذا يميل إلى تكرار النافع منها الذي يؤدي إلى الغرض مع أنه لا يعقل ما المنفعة[١٢]؟

الحق أن هذه الطرق التجريبية كما كتب محفوظ قد أفادتنا جليل الفائدة في معرفة تفاصيل الحياة الحيوانية، ولكن هذا لم يحل لنا المسألة الفلسفية عن أصل الغريزة وطبيعتها، ولم يغن عن الفروض الغائية التي بقيت كحل نهائي يرجع إليه المفكر إذا لجت به الحيرة كما فعل برجسون.

والسؤال: هل يختلف تحليله في حديثه عن الحواس والإدراك الحسي؟ وهذا هو موضوع الدراسة الثالثة التي يبدأها محفوظ بالتأكيد على أن دراسة الإدراك الحسي تشمل مسألتين، أولا: كيف نتصل بالعالم الخارجي وهي من دراسات علم النفس التجريبي. ثانيا: ما الذي نعرفه من العالم الخارجي وهي عنده من موضوعات نقد المعرفة.

ولما كان لوك حرر السيكولوجية من الميتافيزيقا ونزع إلى التجريبية فإن الإدراك الحسي عنده يحدث إذا وصل تأثر عضو الحس إلى النفس. وكان بركلي ينكر هذه التفرقة ؛ لأن الصفات الأولية والثانوية تتصل بنا بنفس الحواس. ويكمل هيوم فلسفة بركلي ويسير إلى نهاية الطريق الذي يبدأ بتمهيد مالبرانش للأيدياليزم وبتجريبية لوك، فيتشكك في حقيقة الصفات الأولية ويساوي بينها وبين الصفات الثانوية، فالجميع حالات باطنية، ولكن بينما يقول بركلي: إن الله هو الذي ينظم هذه الإحساسات بقوانينه إذا بهيوم يتشكك في حقيقة هذا الجوهر الذي لا نملك منه

سوى فكرة باطنية، وفسر قوانين الإحساسات بالعادة والتجربة أو بقوانين التداعي.

وكانت مهمة كانط الشاقة أن يجد طريقا للخلاص من هذا الشك، ورأى أنه لكي يمكن ذلك ينبغي أن نميز في المعرفة عنصرين: المادة والصورة. [المعطى الحسي، المقولات] والمادة هي العنصر المتكاثر المختلف والصورة هي قوانين الفكر [الذهن] التي يدرك الأشياء خلالها. ولاذ توماس ريد بالعقل العام وقد بحث الإدراك أولا من الجهة السيكولوجية، فوصف وصفا دقيقا ما يصاحب الإدراك من عمليات فسيولوجية في عضو الحس والمخ، وقد ميز بين الإحساس الذي هو تأثر ذاتي وبين الإدراك الذي هو معرفة.

ويواصل موضحًا أن تقدمًا عظيمًا تم بفضل علمي الطبيعة والفسيولوجية أما الطبيعة؛ فهي تحدد وتدرس بواعث الإحساس الطبيعية كالأمواج والهواء والأثير وتشرح علائقها المنتظمة التي ينقلها الإحساس إلى لغته النفسية. وأما الفسيولوجية فإنها تدرس الجهاز العصبي وتحد ما يسبق الإحساس من تأثرات عضوية. وقد ميزت بين أعصاب للحس خاصة وأعصاب للحركة. وقد أغرى ذلك بتطبيق المناهج الطبيعية والفسيولوجية على الإحساس وبذلت محاولات لتقرير الصلة بين الظاهرات الفسيولوجية والطبيعية من جهة وبين الظاهرات النفسية من جهة أخرى وصبت نتائج البحث في قوالب رياضية مؤيدة بالأرقام والمتواليات الهندسية والحسابية[١٣].

ويتحدث في آخر هذه المجموعة من الدراسات عن الشعور عند المحدثين ديكارت ومالبرانش الذي لم يقدر الشعور تقدير أستاذه، لكن استرد الشعور مقامه في الفلسفة على يد ليبنتز. ويؤكد على دوره الخطير عند لوك، لأنه كان يعتقد أن التجربة أصل كل معرفة، وأن منها الإحساس وهو الذي يحمل إلينا آثار العالم الخارجي، ومنها التأمل الباطني أو الشعور وهو يحمل إلينا آثار العالم الداخلي، فجميع أفكارنا نتاج للإحساس والشعور.

ويتابع المدرسة التجريبية الحديثة التي يمثلها ستيوارت ميل وبين وسبنسر والتي هي امتداد للمدرسة التجريبية القديمة التي أنشأها لوك وهيوم. وقد نظرت إلى الشعور نظرة جديدة فيها أثر كبير من نظرية دارون العلمية في التطور. ويرى أنهم انتبهوا إلى أن الشعور الحديث لا يمكن أن يكون صورة طبق الأصل من الشعور القديم. وتنبهوا كذلك إلى أوهام الشعور ؛ فهو مثلا يعرفنا بظاهرات نفسية. والشعور عند هذه المدرسة لا يدرك إلا الظاهرات وهذا محقق لغرض السيكولوجيا العلمية؛ التي لا ترغب في أكثر من أن تربط الظاهرات بقوانين وتعرف أحوال تداعيها.

يلخص محفوظ نظريات الشعور في أربع نظريات ليعلي من نظرية برجسون على النحو التالي:

١) النظرية التي ترى في الشعور ملكة متميزة عن بقية الظاهرات النفسية ويرى أنه ليس لها قيمة الآن.

٢) المذهب التجريبي والذى يحاول أن يجعل من السيكولوجية علما لدراسة الظاهرات النفسية فقط وعنده أن الشعور صفة تلحق بالظاهرات الفسيولوجية إذا بلغت حدًّا من القوة.

٣) مذهب كانط النقدي، ويرى أن الشعور لا يكشف لنا عن ماهية أنفسنا ولكنه يعرضها كما تبدو لنا.

٤) والنظرية الروحية عند جيمس وبرجسون وهملان وهي تؤمن بأن الشعور ينفذ إلى الماهية والحق والمطلق وجعلت من السيكولوجية ميتافيزيقا(١٤).

ثالثا- القضايا الميتافيزيقية:

تناول محفوظ عدة قضايا مهمة بالإضافة إلى دراساته في تاريخ الفلسفة، وفي نظرية المعرفة والسيكولوجيا تدور حول العقل واللغة والله، سنعرض لها على التوالي في هذه الفقرة.

نظريات العقل:

مسألة العقل عند محفوظ هي مسألة [طبيعة) المعرفة، وهي مبنية على هذا السؤال، هل تتلقى النفس العلم وهي لا تملك من أمر تصريفه شيئا؟ أم أنها قوة إيجابية لها ذاتها المبدعة المستقلة عن التجربة؟ ويرى أن تباشير هذه النظرية ظهرت عند الأولين في تفريقهم بين المعقول والمحسوس. وكان هيراقليطس الذي يقول إن الحكمة هي معرفة العقل والذي يعتبر جوهر العقل غير متميز عن جوهر الوجود. وسقراط الذي قال بأن الحقيقة فطرية في الإنسان. وسار

واتفق أرسطو طاليس مع أفلاطون وسقراط في القول بأن موضوع العلم هو الماهية.

مقابل هؤلاء كانت الفلسفة الرواقية والأبيقورية نواة للفلسفة التجريبية. وفي تغير القرن السادس عشر تغير مجرى العلم حيث جعل ديكارت من العقل علة الحقيقة والعلم فكان متمما في الواقع لأفلاطون. فقد كان يعتقد أنه توجد بالعقل أفكار بسيطة جلية واضحة تعرفها بالبداهة والتأمل الباطني. وهذا المنهج العقلي أو الرياضي اتبعته المدرسة الديكارتية التي كان من أبرز فلاسفتها مالبرانش وسبينوزا. ويناقض الفيلسوف الإنجليزي لوك هذه المدرسة كل التناقض. وقد شبه النفس بلوحة ملساء، وقال: إن التجربة والحواس هي التي تملأ تلك اللوحة بمختلف الصور والمعاني. ويستأنف دافيد هيوم فيستأنف فلسفة لوك. جملة القول أن العقل هنا لا عمل له إلا تلقي مختلف الإحساسات والمشاعر والتأثر بالقوانين المترابطة.

وقد تلقى كانط هذه الفلسفات فلم يقتنع بادعاء الميتافيزيقا ولا بفسيولوجية العقل كما تصورها لوك ودافيد هيوم. وقد وضع المسألة التي طال النزاع عليها بين العقليين والتجريبيين في هذا السؤال: هل المعرفة العقلية Apriori (المستقلة عن التجربة) ممكنة؟ لكن المدرسة التجريبية الإنجليزية التي خلفت مدرسة دافيد هيوم لم تسلم بهذا التفسير وإن اعترفت بوجود اعتقاد عام يصدق في هذه الحقائق العامة الضرورية. وقد فسرها ستيوارت مل تفسيرا سيكولوجيا.

ويشير إلى أن نظرية وليم جيمس تعبر عن العقل رجوعا إلى المذهب التجريبي ولكنه لم ينف عن العقل دوره الكبير في المعرفة. وجيمس في ذلك يختلف عن برجسون، فبرجسون يرى أن الحقيقة الكاملة مستحيلة على العقل، لأن العقل يغير من حقيقة التجربة بما يوافق ما هو مخلوق له من تمهيد سبل العمل للإنسان، فالعقل محدود، ميدانه المادة، وغايته العمل. والسبيل إلى النفاذ في أعماق الحياة هو البداهة أو البصيرة. وهي معرفة مباشرة تجعلنا نندمج في أعماق الحياة ونحس بحقيقتها. هي العبقرية المبدعة في الفن والأخلاق. ومع كل ذلك فبرجسون لا يحتقر العقل لأنه يعتقد أنه إذا اتحد بالبداهة أوجد معرفة الحياة أو الفلسفة إما بمفرده فلا يقدر إلا على معرفة العلم أو المادة.

وينتهي محفوظ إلى رأي برنشفج عن العقل، فهو لا يؤمن بالعقليين ولا بالتجريبين ولا يتصور العقل كنظام كامل من المبادئ. فالعقل لا يوجد وهو تام الخلقة ولكنه يوجد شيئا فشيئا. وتتقرر له مبادئ وصور في أثناء اتصاله بالتجربة وهو يسير نحو الكمال بخطوات مطردة.

اللغة:

ويعرض في الدراسة التالية للغة ويتساءل في بدايتها عن ما اللغة؟ وما أصل الكلمات؟ وما علاقة ذلك بالنفس؟ ويوضح لنا أن اللغة هي علامات التعبير عن الفكر بمعناه العام؛ أي من حيث إنها عواطف وإرادات وأفكار. والعلامات منها ما يدرك باللمس ومنها ما يدرك بالإبصار ومنها ما يدرك بالأذن. والعلامات السمعية منها المدغم

كالصياح ومنها الجلي وهو الكلام. ويميز بين دراسة علم الفقه للغة ودراسة الفلسفة لها، فالفقه يبحث تطور اللغة وتغيرها ونشوء تراكيبها، أما السيكولوجية فتدرس اللغة من حيث أصلها وعلاقتها بالفكر.

ويذكر معالجة أفلاطون مسألة اللغة في محاورة كراتيل وبيان رأي ديموقريط الذي يعتبر اللغة اصطلاحا، فليس من حرج أن تبدل الأسماء كيفما تشاء وأن تصوغها إلى ما تشاء من المسميات، ورأي كراتيل تلميذ هيراقليط الذي يري أن بين الاسم والشيء المسمى علاقة طبيعية، فالاسم يعبر عن طبيعة الأشياء بحيث أن من يعرف الاسم يعرف الشيء ذاته.

ويبين محفوظ أن المدرسة التجريبية وزعيمها لوك ترى أن دراسة اللغة تتبوأ مكانة رفيعة؛ لأن التجريبين يرون أن العلاقة وثيقة بين العقل واللغة، بحيث إنه يعتبر عبثا دراسة العقل قبل فهم اللغة وملكة الكلام، طبيعية منشؤها في الجهاز العضوي ولكن هذا لا يكفي لإيجاد لغة، فلابد من مقدرة عقلية تربط بين التصورات النفسية والأصوات الكلامية. وقد رد ليبنتز علي التجريبيين وناقضه في بعض المواضع. وقد عرف قبل كل شيء كمؤسس علم فقه اللغة، لأنه اهتم بتطبيق المنهج العلمي المقارن في دراسة اللغات وبشر بالنتائج الخطيرة التي يمكن أن تعقب ذلك، فاللغات أقدم في دلالتها على نفس الإنسان وعقله من الفنون والآداب، والمقارنة بينها تهدينا إلى حقائق عميقة عن الإنسان وعقليته وتأثره المشترك.

وتزايد اهتمام الفلاسفة في القرن الثامن عشر بتقرير العلاقة بين الفكر واللغة، فذهب كوندياك إلى حد القول بأن الفكر يتبع اللغة، وأنه توجد لغة فطرية إن لم توجد أفكار تقابلها، وأن العلم نفسه ليس سوى لغة منظمة. وينتقل محفوظ إلى مناقشة السؤال الثاني الذي طرحه في البداية وهو ما أصل اللغة؟ ويرى أن أول صورة للغة هي لغة الحركة فمظهرنا الخارجي يعبر عن أحاسيسنا الداخلية وليست هذه اللغة إرادية ولا تعسفية وإنما هي طبيعية، فالحركات توجد مع العواطف غير مسبوقة بقصد من الفرد إلى التعبير عن حالاته االعاطفية، فحركات الجسم لغة طبيعية توجد في الإنسان قبل أن توجد الرغبة في استعمالها وعمله أن يكتشفها. فاللغة طبيعية من حيث إن الأعضاء الحركية والصياح طبيعية وقد اكتشفها الإنسان لما أحس بالحاجة إلى التفاهم وكان عمل الاصطلاح أن وسع ميدانها ليس إلا.

وجد في ميدان الفلسفة اللغوية فيما تقدم خطوات واسعة. ويرجع ذلك إلى تقدم علم الفقه المقارن وإلى ظهور نظرية التعبير الفسيولوجية وقد كان من أول نتائج ذلك (١) أن قضى على الرأي القائل بأن اللغة نتيجة التفكير، (٢) وأن وفق بين نظريتي اللغة الصناعية واللغة الطبيعية. وقد بدت نهضة علم الفقه من أواخر القرن الثامن عشر. وكان من موضوعات درسه- وهو ما أثر أكبر الأثر في فلسفة اللغة- تلك القوانين العامة التي تسيطر على اشتقاق اللغات بعضها من بعض، فقد بين أن تغير اللغة يخضع لقوانين ضرورية لا حيلة للإنسان في

تصريفها، فقضى ذلك على رأي الاصطلاحيين وجعل من اللغة أمرا طبيعيا وكائنا حيا يخضع لقوانين الحياة. ومن الذين اعتمدوا على علم الفقه في تعليل نشأة اللغة ماكس موللر ورينان. أراد ماكس مولر أن يجعل من اللغة علما طبيعيا يخضع للقوانين الطبيعية.

ويتساءل محفوظ عن العلاقة بين التصور والكلمة؟ ويعرض رأي موللر الذي يقول إن الفكرة توحي بالكلمة وأن هذا قانون بدائي في النفس. فكما أن كل جسم إذا طرق يرن كذلك وجود الفكرة يوحي بالكلمة ورينان الذي يشبه موللر في عدم رد اللغة إلى المحاكاة نابذا فكرة موللر عن التعميم. وفي العصر الحديث هجرت مسألة اللغة الفلسفية والمنطق ومالت نحو علم الاجتماع والسيكولوجية على وجه الخصوص.

***فكرة الله[١٥] عند الفلاسفة:**

ولنا منذ البداية ملاحظتان: الأولى نشره لهاتين الدراستين تم في «المجلة الجديدة» التي عرفت في تاريخنا الثقافي باعتبارها مجلة علمية داعية لنظرية التطور وللاشتراكية وابتعادها عن القضايا الميتافيزيقية. والملاحظة الثانية هي اللغة الحذرة التي يتناول بها محفوظ، الذي يؤكد مرات عديدة أن ما يعرضه ليس موقفه الشخصي، بل هو يقدم فقط آراء الفلاسفة والعلماء في الموضوع ؛ مثل قوله: «لسنا نحاول الآن أن نسطر موضوعا صوفيا نأتي فيه على خوالج قلبنا وما نقدس وما نعبد، ولكننا نريد أن نعرض جوانب هذه الفكرة الموزعة بين المفكرين من مختلف

المذاهب»..أى أنه يؤكد منذ البداية للقارئ أنه ليس بصدد الحـديث عـن الإيمان أو التدين بقدر ما ينشد البحث فى هذه القضية ويعـود ليؤكـد أنـه يقدم آراء الفلاسفة «وقد ذهب المفكرون.... »أو قوله «ولنعرض عليـك آراء بعض الفلاسفة القدماء...» وهو هنا يتفق تماما مع توجهات المجلـة الجديـدة ذات الاتجـاه العلمـى أو يقـول في نهايـة الدراسـة الأولى: هـذا استعراض لفروض الفلسفة عن فكـرة الله مـن حيـث طبيعتـه ووجـوده الاستدلال عليه أو هو ذكر لجهد العقـل المجـرد في محاولاتـه لمعرفـة الله. وذلك حتى يتجنب النقد أو الاتهام بمخالفة العقيدة السائدة عن الله.

وقد ذهب المفكرون في تقدير الله فيما يرى ثلاثة مـذاهب ؛ فمـنهم من رآه بعين الفكر والعقل والمنطق وهم جماعـة الفلاسـفة ومـنهم مـن عرض فكرته على المناهج العلمية مستعينًا بالتجربـة والاسـتقراء وهـم علماء الاجتماع، ومنهم من بذل الجهد لبلوغ غايتـه بالقلـب والشـعور، وهم طائفة المتصوفين.

الفلسفة تؤلف بين أجـزاء الوجـود وتضـمها في وحـدة منتظمـة القوانين وتضع على قمة هذه الوحدة الله سواء اعتبرته خالقـا أو مـنظما مستقلا عن الكون أوحالا فيـه. وهنـاك مـذهبان فى ذلـك أولهـما وهـو مذهب المؤلهة ؛ يرى الله جوهرا مستقلا عن العالم يسمو بذاته على ذاتـه ويتميز بجوهره عن جوهره ويعلو بماهيته عـلى قوانينـه، وثـانيهما وهـو مذهب الحلول الذى يرى أن الله يحـل في الكـون ويمتـزج بـه امتزاجـا

يمتنع معه وجود خالق ومخلوق، قديم وحادث، فليس يوجد إلا جوهر واحد الأشياء أعراضه وأحواله.

فمن اتباع المؤلهة أفلاطون ؛ والله عنده روح عاقلة تدبر شئون العالم وتسهر عليه واضعة نصب عينيها المثال الأحسن، وهو نشر النظام والتناسق والجمال في كل مكان. ولكن أفلاطون كما كتب محفوظ أبقى في إلهه نقصين فجعله منظما للوجود لا خالقا له، ورضي أن يكون غير كامل القوة؛ لأن الشر لا يزول كله من العالم، ومحال أن يزول كله. ويذكر من عمداء هذا الرأي أرسطوطاليس.

ثم يتناول ثانيا مذهب الحلول وتمثله في القديم مدرستا الرواقية والإسكندرية أما الرواقيون؛ فيتصورون العالم كائنا حيا. ولما كانت نزعة الرواقيين مادية فقد جعلوا الله روحا مادية أو نسمة نارية وإن كانت مشبعة بالفكر. وأما مدرسة الإسكندرية فقد آلف مؤسسها أفلوطين بين آراء أفلاطون وأرسطوطاليس والرواقية، فقال: إن الله ثالوث؛ لأنه مكون من ثلاثة أوجه أبدية. فيوجد الواحد المطلق اللانهائي الذي هو مبدأ كل شيء والذي يعلو بذاته على كل شيء، ومن هذا الواحد يفيض العقل وهو محتوى الأفكار ومجتمع المُثُل العليا كما تصورها أفلاطون وماهية هذا العقل أن يتأمل ذاته. وهذا الرأي يذكرنا برأي أرسطوطاليس. ومن العقل يفيض الروح، وهذه إن تحركت أحدثت الزمان والمكان والطبيعة وهذه تذكرنا بالروح الرواقية.

فإذا عرجنا معه ومع تحليله إلى العصور الحديثة ؛ ألفينا تغيرا ظاهرا في فهم فكرة الله، فعند المؤلهة نجد أن الله اتصف باللانهاية، ففلاسفة هذا الرأي يرون أننا وإن استطعنا أن ندرك الله إلا أننا نعجز العجز كله عن أن نحيط به، كما يرون أن تحديد صفات الله يأتي من قياس كمالاته العليا على مثال كمالاتنا الإنسانية الناقصة كما اتصف بالقدرة على الخلق كما يقول سنت توماس من العدم. ويحتاج إليه كل الوجود ولكن التسليم بهاتين الصفتين يثير مسألة عسيرة الحل، فالتسليم لله بصفة اللانهاية مؤداه أن لا نهائية الله وكمالاته التى يجب ألا نتصورها على مثال الصفات الإنسانية يوقعنا في حيرة كبرى لغموض معنى الله، وإغلاق أذهاننا عن تصوره، فما هي ماهيته؟ وعلى أي مثال يمكن تصوره؟ وإذا كانت طبيعته بهذا الغموض فكيف يمكن أن يضيف إليها أي صفة من الصفات إطلاقا؟

وأما مذهب الحلول فقد اتخذ أشكالا كثيرة نكتفي بعرض مذهب اسبينوزا منها، يعرف ذلك الفيلسوف الله ؛ بأنه كائن مطلق اللانهاية، أي أنه جوهر. والجوهر هو ما يقوم بنفسه ويدرك بذاته دون حاجة إلى سواه.فهو يمتد في أعراض لا متناهية العدد لا نعرف منها سوى اثنين: «الفكر والامتداد»، ولا نتصور أن هذا الفكر كفكرنا مركب من عقل وإرادة مثلا. كذلك إضافة الامتداد إليه لا تعني أنه جسماني. فجميع ما في الوجود من أجسام ونفوس هي أحوال من الامتداد والفكر ؛ اللذين هما عرضان من أعراض الله اللامتناهية. ومما يلاحظ أن الحلوليين لا

يدعون مجالا للخلق ؛ لأن الله هو الموجود، فقط يطرح محفوظ بعض الأسئلة المحيرة، الأول وهو كيف يمتد الجوهر إلى أعراض والأعراض إلى أحوال؟ وكيف آل جوهر الله إلى الأحوال التي أنا واحد منها؟

ثم ينتقل إلى مسألة أخرى هي البراهين على وجود الله ويتوقف عند ثلاثة أنواع من هذه البراهين هى:

١) براهين ميتافيزيقية تقوم على النظر العقلي البحت.

٢) براهين طبيعية تقوم على تأمل الوجود الخارجي.

٣) براهين أخلاقية تقوم على الإحساس بالعالم الأخلاقي.

وهو يعد ما سبق استعراضا لفروض الفلسفة عن فكرة الله من حيث طبيعته ووجوه الاستدلال عليه أو هو ذكر جهد العقل المجرد في محاولاته لمعرفة الله. ثم يعرض لنظرية علماء الاجتماع عن الله والتى تعتبر الدين ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية مثله مثل فكرة الله. وتحاول أن تترسم خطواتها وتتبع آثارها من أول بدء الإنسان بالحياة في المجتمع وتساير تطورها ونموها حتى تبلغ منتهاها الذي هي عليه الآن.

ويذكر دوركايم ويوضح رأيه القائل بأن فكرة الله ليست فكرة بسيطة تدرك بذاتها بالبصيرة والفطرة كما يقول بعض الفلاسفة ولكنها في الواقع قمة تركيب ونهاية حياة متطورة. وهو يردها إلى المقدس.

ويوجه محفوظ النقد إلى الرأي الاجتماعي بأن الدين يحوي من الأفكار السامية ما يتجاوز بسموه حدود المجتمعات مهما كان رقيها؛ فأي مجتمع من المجتمعات يوحي بأفكار هي مهما ترتقي وتتسامى تحوم

حول شخصه ومنفعته ؛ فهي دائما مشبعة بالأنانية وحب الذات وكره الغير والرغبة في الاستيلاء والغلبة. أما الإخاء والعدالة والكمال فهي تصورات لا يتأتى للمجتمع أن يبديها ولابد لها من منبع سواه ؛ سواء أكان في السماء أم في جوهر النفس البشرية. ويرى أن هناك سبيلًا آخر للاهتداء إلى الله وهو التصوف. والحال هنا يختلف ؛ فالله هنا ليس فكرة مجردة بسيطة نبلغها بالمنطق والفكر ولا هو فكرة مركبة يهدى إليها استقراء أحوال المجتمعات البشرية، ولكنه ماهية عليا حافلة بالحياة نشعر بها في أعماق نفوسنا ونسعد بهذا الشعور بعد جهد جهيد تتكلفه النفس في التأمل والتسامي. ومما يلاحظ على المذاهب الصوفية أن أهلها يعنون بتلك التجربة النفسية العليا التي تجذبهم إليها جذبا عنيفا يجعلهم قليلي الاحتفال بالتقاليد الدينية المحفوظة والطقوس الشكلية والكتب والتعاليم.

وعلى هذا وكما يرى محفوظ فإن تصور الله الذي وجدناه في بعض المجتمعات قوة عامة غير محدودة ولا شخصية إلى إله فردي شخصي حي يتفجر وحيه من قلب المتصوف العارف. وقد وجدت الصوفية تأييدا من بعض الفلاسفة أنفسهم؛ فباسكال يقرر ثلاث وسائل للاعتقاد: العقل والتقليد والإلهام؛ والإلهام وحده هو الذي يهدينا إلى الله.

وفلسفة برجسون تعتبر امتدادا لفلسفة باسكال وتتصل عن قرب بالصوفية. وبرجسون فيلسوفه الأثير والمقرب يتكلم في فلسفته عن وسط تنطلق منه العوالم كالأسهم النارية وهو ليس شيئا جامدا ولكنه

حياة مستمرة منطلقة حرة. هذا الوسط هو الله وهو خالق حر، خلق المادة والحياة وخلق الإنسان. وقد وجدت في الإنسان قوة مبدعة من شأنها أن تتم عمل الله في الخلق والإبداع فكأن قوة الله المبدعة لا تنحصر في ذاته ولكنها تمتد إلى المخلوقات الراقية. والرأي الصوفي يقف الإنسان حياله مكتوف اليدين ؛ لأنه حياة لا يشعر بها إلا من يحياها، ولكن تجربته تشمل الحياة بأسرها وهي أعز من أن يجازف به الإنسان. على أن الله موجود في صميم القلب بمعنى آخر، إذ توجد عاطفة التدين في النفس الإنسانية وهي شعور إنساني جوهره السمو ومظهره آيات التقديس والجلال التي نعبدها في النفس والطبيعة وقد يغالي الاجتماعيون عندما يردون هذا الشعور إلى المجتمع كما قد يخدع الفلاسفة عندما يتصورونه أفكارا مجردة قوامها المنطق. نعم، إن الله الذي تعرفنا به الكتب المقدسة فوق كل برهان أو دليل ولا حيلة للإنسان في الإيمان به أو الإنكار له ولكن يبقى لنا إيماننا الطبيعي الذي به نقدس ونفيد كل جليل وجميل في النفس والكون[١٦].

تعقيب:

حددنا فى دراستنا مستويات أو أشكال ظهور الفلسفة فى أعمال نجيب محفوظ فى ثلاثة، وهى: الفلسفة كما في أبحاثه ودراساته أو المقالة الصحفية، الفلسفة كما تظهر فى ثنايا رواياته، الفلسفة أو الأفكار والرؤى الفلسفية فى الأفلام المبنية على أعماله، واكتفينا بالمستوى الأول وهو تحليل الكتابات الفلسفية التي كتبها أثناء دراسته بالجامعة المصرية. وأوضحنا أن هناك تأثيرين أساسيين فى تكوينه العقلى، الأول : هو ما يذكره معظم الباحثين فى كتابات محفوظ وهو سلامة موسى وهو توجهه العلمى، والثانى وهو ما نؤكد عليه في هذه الدراسة؛ تأثير الشيخ مصطفى عبد الرازق وتوجهه الدينى. ولكى نوضح مدى وحدود هذا التأثير عرضنا لما كان يدرسه الشيخ مصطفى كما عرض له عبد الرحمن بدوى فى سيرة حياته، وألمحنا إلى تأثير الكسندر كويريه، الذى كان يجمع بين النزعة الميتافيزيقية والنزعة العلمية اللتين نجدهما واضحتين في أعماله.

وفى تصورنا أن كتابات محفوظ الفلسفية هى صياغة ثانية للمحاضرات التى كان يتلقاها بالجامعة المصرية فى تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا وعلم النفس. وقد دارت حول هذه الموضوعات بحيث نستطيع القول بأن عددًا منها يتناول تاريخ الفلسفة قديما مثل دراساته الفلسفة قبل سقراط وفلسفة أفلاطون والتى قدمها فى أغسطس وأكتوبر ونوفمبر ١٩٣١، حيث قضى الفصل الدراسى الأول له بالجامعة المصرية في هذه الفترة وهى تندرج فى تاريخ الفلسفة اليونانية.

والموضوع الثانى الذى خصص له أكثر من دراسة هو معنى الفلسفة عند الفلاسفة. وهو يؤسس لتحديد معنى الفلسفة بالبحث عنها لدى الشعراء الأوائل فلا يجد لها أثرًا، لكنها ترد لدى هيرودوت ويتتبع معناها لدى الطبيعيين الأوائل ثم عند فيثاغورس، موضحًا طابعها الموسوعى وتعريفها باعتبارها العلم الكلى المطلق، وإن كنا نلاحظ أنه يكتفي متابعًا أساتذته الأوروبيين؛ بعرض مواقف وفلسفات الفلاسفة اليونان القدامى. ويذكر بإيجاز فلاسفة العصور الوسطى خاصة فى حديثه عن فكرة الله فى الفلسفة مثلما يعرض مواقف الفلاسفة المحدثين، إلا أنه لا يذكر مطلقا أيًّا من الفلاسفة المسلمين على الرغم من حضور الشيخ مصطفى عبد الرازق وتأثيره عليه وعلى الرغم من اهتمام محفوظ الكبير بالفلسفة والتصوف الإسلامى، حيث ذكر فى بعض الراويات رغبته فى إكمال دراسة الماجستير فى التصوف.

يحرص نجيب محفوظ على ذكر الفلاسفة والعلماء كما يذكر المصادر والمراجع والمصطلحات بالفرنسية وإن كان أكثر الأسماء ذكرًا بالطبع برجسون، يليه كانط ومن القدماء سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، والإبيقورية، وكذلك الطبيعيين الأوائل مع ذكر المحدثين: ديكارت واسبينوزا ومالبرانش ولوك وهيوم وبركلى، ويحدد لنا بدقة الفرق بين من ينظرون للفلسفة باعتبارها العلم الكلى ومن يخصصون مهمتها فى علم محدد. وإن كانت ترجمته لأسماء بعض الكتب والمصطلحات الفلسفية تحتاج إلى بعض التدقيق. يترجم a priori

بالأفكار العقلية وهى الأفكار الأولية. وفى دراسته عن فكرة النقد عند كانط يستخدم الوسائل بدلا من المناهج وما فوق الملاحظة بدلا من البداهة أو الحدس. وهو يستخدم مصطلح البداهة intuition وإن كنا نميل إلى استخدام مصطلح الحدس. ويعرب المثالية بالايدياليزم ويترجم «رسالة فى انفعالات النفس» لديكارت بكتابه عن «الشهوات والعواطف» وكتاب برجسون معطيات الشعور المباشرة يصبح الشواهد المباشرة للشعور والقديس توماس والقديس انسلم هما سنت توماس وسنت انسلم. وحين يعرض للمعرفة الكانطية وأنها تتركب من المعطى الحسى والمقولات الذهنية يسميها المادة والصورة بمصطلحات أرسطو.

والصعوبة التى واجهتنا هى كيفية استخلاص موقفه الفلسفى الخاص فى دراساته التي هى أقرب عرض مختلف القضايا الفلسفية التى تدرس بالجامعة والتى يمكن أن تعبر عن موقف أساتذته أكثر مما تحدد فهمه الخاص للفلسفة. وللتغلب على هذه الصعوبة من جهة ولمساعدتنا لفهم العلاقة بين رؤيته الفلسفية فى هذه الدراسات وفلسفته كما تتجلى فى أعماله الروائية. نتوقف لتحديد فهمه لماهية الفلسفة والعلم والعلاقة بينهما خاصة فى كتاباته عن معنى الفلسفة والسيكولوجيا والقضايا الانطولوجية المختلفة التي عرض لها.

إن الفلسفة علم العقل الكلى، «وتاريخ الفلسفة هو كما يذكر محفوظ تاريخ العقل البشرى نفسه» وهو ينهي دراسته عن الفلسفة قبل

سقراط بتنبيه يؤكد لنا ميله الفلسفى كما يظهر فى قوله والذى يجب أن يلاحظه القارئ هو تخلص العقل البشرى شيئا فشيئا من المادة فى تفسيره لأصل الكون المادى الظاهر وسموه إلى التفسيرات المعنوية التى لا تدرك إلا «بالعقل» يتضح فهم محفوظ للفلسفة فى دراسته معنى الفلسفة التى يناقش فيها نظرة الفلاسفة للفلسفة فبينما سقراط يخصها بدراسة النفس البشرية نجدها لدى أفلاطون العلم الأعلى الذى يبسط نفوذه على جميع العلوم، فالفلسفة معنى فوق العلوم الطبيعية هى الميتافيزيقا وإن لم يعطها هذا الاسم واستعملها فى معناها الشامل.

وقد تميزت الفلسفة بالشك وكانت سمتها المهمة أيضا النقد، وذلك للرد على المحاولات المختلفة التى سعت لتحويل الفلسفة من العلم الشامل إلى علم محدد يختص بدراسة ناحية واحدة سواء كانت العقل أو النفس أو الإحساسات. ينكر محفوظ محاولة رد الفلسفة للعلم أو تحديد موضوعها فى مجال واحد، مثل دراسة العقل البشرى عند لوك أو دراسة الطبيعة البشرية عند هيوم أو تحليل الإحساسات عند كوندياك، هنا تصبح الفلسفة محصورة فى دراسة مباحث النفس بينما غايتها الجوهرية معرفة أصول الأشياء والموجودات. الفلسفة بوجه عام علم الشمول الذى لا يحدد، علم كل شىء، علم القوانين العامة التى تسير الأشياء جميعا. ورغم محاولات التجريبيين التى يبدو عدم ميل محفوظ لها وتأكيده على سعى كانط للتوفيق بينها وبين الفلسفة بمعناها عدم ميل الشامل، فإن المثالية الألمانية فلسفة ما بعد كانط تنزع إلى إعادة الفلسفة إلى شمولها كما لدى فيختة وشيلنج وهيجل.

إن معنى الفلسفة عند محفوظ تردد بين أن تكـون علـم العلـوم أو علم القوانين العقلية المطلقة للفكر والوجود. وموضوعها غير موضوع العلم ونجاح العلم فى مناهجه ليس دليلا على بطلان الفلسفة أو فساد أساليبها، فهو لا يشفى غليل النفس البشرية المتعطشة إلى العرفان. يظهر الصراع بين العلم والفلسفة فى كتابات محفوظ عن السيكولوجيا.

والصراع بين العلم والدين وأيهما أقدر على هداية الإنسـان، لـيس موضوعا فلسفيا فقط لدى نجيب محفوظ رغم كونه يســري في معظـم دراساته ولكنه عنصر أساس في أعماله الروائية. ونحن نرى أن حقيقة ما كتبه في دراساته الفلسفية ورواياته هو تعبير عما اعتمل داخله من وجود مؤثرين أساسيين شكلا حياته، أحدهما هو سلامة موسى داعيـة العلـم الجديد والشيخ مصطفى عبدالرازق، وهذا التأثير جاء أيضا من أسـتاذ فرنسي آخر درس عليه محفوظ في قسم الفلسـفة هـو اسـكندر كويريـه الذي جمع بين العلم والميتافيزيقا.

نلمح هذا الصراع في كتاباته في شكل آخر هو العلاقـة بـين العلـم والفلسفة والعلم التجريبي والفلسفة الروحية، يسـعى محفـوظ لتأكيـد معنى الفلسفة وينتصـر لها مقابل موقـف مـن يـرى أنهـا مـن مخلفـات الماضي؛ التي لا محل لها الآن بين العلوم الحديثة المحققة بالتجارب، وقد تميزت الفلسفة الحديثـة بالشـك والنقـد وذلـك كـما يقـول للـرد عـلى المحاولات التي سعت لتحويل الفلسفة من العلم الشامل إلى علم محدد جزئي. وهو يرفض رأي الوضعيين؛ الذين يرون أن زمن الفلسـفة قـد

مضى وأنها حالة طارئة تلابس الفكر في طور من أطواره ثم تضحي من التقاليد الزائدة بعد مضي ذلك الطور.

ويعتني بفلسفة برجسون بنزعته الروحية التي تضاد كل الاتجاهات التجريبية المادية ويفيض في الحديث عنها. ويظهر هذا الموقف أوضح ما يكون في كتابات محفوظ عن السيكولوجيا. فهو يرى أنه مهما تطور علم النفس، فهو لن يقضي على الفلسفة؛ فالفلسفة سيظل لها ضرورة حتى لو استقلت العلوم عنها. ويؤكد هذا على امتداد هذه الدراسات المتعددة على السيكولوجيا.

تداخلت هذه العناصر من رؤيته الفلسفية في أعماله الروائية وأوضحت العمق الذي يتصف به محفوظ في أعماله التي يمكن أن تقرأ قراءات متعددة.

الهوامش:

(١) كتب علي شلش في الكواكب بتاريخ ١٠ مارس ١٩٦٧ بمناسبة زيارة سارتر للقاهرة وعرض فيلم السمان والخريف، موضحًا رأي سارتر في ضرورة توظيف وسائل الاتصال المختلفة من إذاعة وتلفزيون وسينما لينقل الأديب أفكاره مباشرة ودون وسيط عن طريق الكتابة لها في قوالبها الخاصة المعروفة.... وبعد تحليله للفيلم يؤكد ثانية رأي سارتر في ضرورة اقتحام الكُتاب الجادين مثل نجيب محفوظ هذه الوسيلة الجماهيرية الخطيرة «فن السينما» راجع موسوعة نجيب محفوظ والسينما، تحرير مدكور ثابت، الجزء الأول، أكاديمية الفنون القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٣٩٤- ٣٩٥.

(٢) عبد المحسن طه بدر: نجيب محفوظ: الرؤية والأداة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٤٨٩- ٤٩٣.

(٣) مدكور ثابت: جلست في مقعد نجيب محفوظ مرتين واكتشفت في درج مكتبي الملف الوظيفي له، موسوعة نجيب محفوظ والسينما، أكاديمية الفنون، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٩- ٤٧.

(٤) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ص ٥٨.

(٥) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: مادة مصطفى عبد الرازق.

(٦) نجيب محفوظ: عن موضوع المرأة والوظائف العامة، السياسة الإسبوعية، ١١ أكتوبر ١٩٣٠. وهي ثاني مقالة نشرها ولم يزل طالبا.

(٧) راجع زكي نجيب محفوظ إيربان والعودة إلى عمود الفلسفة، حياة الفكر في العالم، دار الشروق، القاهرة وانظر مقدمة ترجمتنا لأعمال إيربان بعنوان الميتافيزيقا والقيمة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٠.

(٨) نجيب محفوظ: تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط، المعرفة، أغسطس ١٩٣١.

(٩) نجيب محفوظ: فلسفة سقراط، المعرفة، أكتوبر، ١٩٣١.

(١٠) انظر أحمد عبد الحليم: كانط في الفكر العربي المعاصر في كتابنا كانط وانطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت ٢٠١٠، ص ٩- ٧٠.

(١١) نجيب محفوظ، السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة، المجلة الجديدة، مارس ١٩٣٥.

(١٢) محفوظ، الحياة الحيوانية والسيكولوجية، المجلة لجديدة، ابريل ١٩٣٥.

(١٣) نجيب محفوظ، الحواس والإدراك الحسى، المجلة الجديدة، مايو ١٩٣٥.

(١٤) نجيب محفوظ، الشعور، المجلة الجديدة، يونيو ١٩٣٥.

(١٥) نجيب محفوظ، الله، المجلة الجديد، يناير ١٩٣٦.

(١٦) نجيب محفوظ، فكرة الله فى الفلسفة، المجلة الجديدة، مارس ١٩٣٦.

المراجع:

١) (عطية) أحمد عبد الحليم: كانط وانطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت ٢٠١٠

٢) (بدر) عبد المحسن طه: نجيب محفوظ: الرؤية والأداة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨.

٣) (بدوي) عبد الرحمن، سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت.

٤) (بدوي) عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

٥) (محفوظ) نجيب: عن موضوع المرأة والوظائف العامة، السياسة الإسبوعية، ١١ أكتوبر ١٩٣٠.

٦) (محفوظ) نجيب: تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط، المعرفة، أغسطس ١٩٣١.

٧) (محفوظ) نجيب: فلسفة سقراط، المعرفة، أكتوبر، ١٩٣١.

٨) (محفوظ) نجيب، السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة، المجلة الجديدة، مارس ١٩٣٥.

٩) (محفوظ) نجيب، الحياة الحيوانية والسيكولوجية، المجلة الجديدة، أبريل ١٩٣٥.

١٠) (محفوظ) نجيب، الحواس والإدراك الحسى، المجلة الجديدة، مايو ١٩٣٥.

١١) (محفوظ) نجيب،الشعور، المجلة الجديدة، يونيو ١٩٣٥.

١٢) (محفوظ) نجيب، الله، المجلة الجديد، يناير ١٩٣٦.

١٣) (محفوظ) نجيب، فكرة الله فى الفلسـفة، المجلـة الجديـدة، مـارس ١٩٣٦.

فى القضايا العامة

احتضار معتقدات وتوالد معتقدات

قامت المدينات القديمة على معتقدات قوية- كما يقول جوستاف لوبون- سواء كانت هذه المعتقدات دينية أم سياسية، وبقيت هذه المدينات قوية الدعائم متينة البنيان، لأن المعتقدات التى تأسست عليها كانت متأصلة فى النفوس، وفى مأمن من البحث والنقد اللذين يولدان الشك والريبة. وهذه المعتقدات قد تضمنت أخطاء وخرافات لا يقبلها العقل بحال من الأحوال، وإن اطمأنت إليها المشاعر فى أغلب الأحوال. وإذا خالط الشك النفوس فى معتقد ما، وكان هذا المعتقد أساسًا لمدينته، فقد آن الأوان لانهيارهما معًا.

ونحن نشاهد- فى عصرنا هذا- أن جميع العقائد القديمة التى اطمأنت لها النفوس أجيالًا طويلة، أخذت تتزعزع رويدًا رويدًا، وتتزحزح عن مكانتها الأولى شيئًا فشيئًا. والإنسان بطبعه، وبحكم العاطفة الدينية التى تملأ جوانب نفسه، يتشوق دائمًا لمعتقد يسلم إليه نفسه وإيمانه، ولهذا نجده يعتنق المذاهب الاجتماعية والآراء السياسية، ويبذل فى سبيلها من نفسه ما كان يبذل سلفه القديم فى سبيل الله أو قيصر؟، غير أن رأيًا من هذه الآراء أو مذهبًا من هذه المذاهب لم يستقر بعد فى النفوس كما استقرت الآراء والمذاهب القيمة، ولم ينطبع بذلك الطابع الدينى المقدس الذى يجعل بحث المذهب أو نقده كفرًا وخيانة.

فعصرُنا فترة بين اعتقادات ومعتنقات تحتضر وتفنى بين آراء ومعتقدات أخرى لم تستقر استقرارًا تامًا وتأخذ مكانتها من النفوس، فهو عصر اضطراب وتردد لا مثيل لهما فى التاريخ، اضطراب فى الآراء التى تتصارع للحياة والاستقرار والفوز، وتردد بين مذاهب يناقض بعضها البعض الآخر، ويحاول القوي منها محو الضعيف المتداعى، وهكذا فنحن نشاهد أنه لا يظهر كتاب يدعو لعقيدة من العقائد حتى يظهر آخر يستخف هذه العقيدة وينحى عليها أشد الإنحاء، ثم لا يلبث أن يؤلف ثالث يتوسط الرأيين المتناقضين برأى ثالث وهكذا.

وليس ثمة شك فى أن استقرار الحياة وثبات المدينات وسير الأمور فى مجراها الطبيعى خير من ذلك الاضطراب المروع، ولكننا مع ذلك لا نبتئس بقرب زوال المعتقدات البالية، ولا ندعو المفكرين إلى الكف عن بحثها ونقدها لتحتفظ بما لديها من القدسية والمهابة ولتضمن لنا حياة هادئة وديعة، ذلك لأننا نعتقد بأن هذا الاضطراب نتيجة لا حيد عنها تحدثها الطبيعة لتقدم العمران، كما نعتقد أنه مظهر للتقدم العقلى، ومقياس صادق للتطور الذى يطرأ عليه بين حين وآخر. فالعقل يهدم المعتنقات القديمة، لأنه أصبح لا يسيغها، أو لأنه ارتقى لدرجة أصبح نقده لهذه المعتنقات ضرورة لازمة لا دخل فيها للاختيار والتدبر. ومثله فى ذلك مثل الشيب الذى يعلو الرأس إذا ما كبر الإنسان، وعليه مناهضة الحركات التجديدية إنما هى مناهضة إحدى سنن الطبيعة التى لا تناهض ولا تُغلب.

ونحن أيضًا لا نتشاءم من تزعـزع الإيـمان بالمعتقـدات القديمـة، ولا نميـل إلى التسـليم بـأن عاقبـة ذلـك خـراب العـالم كـما يـدعي كثـير مـن المتشائمين. وكل ما فى الأمر إن هـو إلا تـرميم فى الأسـاس، أو هـو بنيـان أساس جديد متين لا نتسرع فى تشييده، بل نـترك ذلـك للتطـور والزمـان، وهما كفيلان بأن يحققا لنا ما نحلم به مـن غـير أن نلجـأ إلى الثـورات التـى تفوز بالمرغوب وتقهر الزمان فى الظاهر، بينما هى فى الحقيقة والواقع ليست إلا تخريبًا واضطرابًا لا يسفران إلا عن تقهقر ورجوع إلى نقطة الابتداء.

وهذه العجالة فى وصف ما طرأ من الاضـطراب عـلى معتقـداتنا، تفسر لنا بعض التفسير ذلك التطور الهائل الذى نلحظه فى الآداب.

ففـى الـزمن المـاضى، يـوم كانـت الاعتقـادات القديمـة سـائدة مستحوذة على المشاعر والنفوس، يتأثر بها الخاصة كما يتأثر بهـا العامـة، كان الأدباء- بكتبهم وقصصهم- يعبرون أصدق تعبير عما يتـأثرون بـه من المعتقدات، ويكفيك لتقتنع بذلك أن تجيل نظرة فى تلـك المجلـدات الضخمة التى كتبت عقب ظهور الإسلام لتشرح نصوصـه الدينيـة، أو لتجمع أحاديث النبى وتفسرها، بـل يكفيـك أن تقـرأ دواويـن بعـض الشعراء ممن لم يكن لهم هَمّ إلا نظـم الحِكَـم الدينيـة أو مـدح النبـى أو التغزل الإلهى.

والأمر لا يختلف فى الدين عنه فى الاجتماع والسياسـة، فكثـيرًا مـا أُلفت الكتب والقصص لتأييد مذهب أو نصر مبدأ أو بث دعوة.

فلما أخذت الاعتقادات القديمة فى الفناء، وأخذ العقل يسلط نوره عليها فيظهر من عيوبها ويكشف عن سوءاتها التى عاشت ورسخت فى النفوس أجيالًا كحقائق لا مراء فيها ولا جدال، ولما حل الشك محل الإيمان، تأثر الأدباء بذلك التطور الذي هم من أكبر دعاته ومؤيديه بما يؤلفون من كتب تحمل على القديم، تحاول أن تأتى عليه وتخلصنا من استعباده ورقِّه. وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت بين أيدينا مجموعة وافية من الكتب والقصص تبعث قراءتها على الشك فى الماضى بآرائه ومعتقداته، أو تدعو لمذهب جديد كالاشتراكية والعالمية وغيرهما. والذى يجدر بنا أن نلاحظه هو أن جميع الأديان الجديدة ترمي إلى اتحاد العالم وإزالة الفروق الوطنية، وهى تتفق فى ذلك مع الأديان القديمة، مثل المسيحية والإسلام، ولكنها تزيد على ذلك فيدعو بعضها إلى إزالة فوارق الطبقات المادية.

ولو أننا أردنا أن نتنبأ بالمذهب الذى سوف يكون له الفوز من بين المذاهب لقلنا- أو لأحببنا أن نقول- بأنه مذهب الاشتراكية، وذلك لأنها تستهوي بوعودها أفئدة الساخطين المتذمرين والفقراء، وهم السواد الأعظم من سكان العالم، ولأنها تسد النقص الملموس الناتج عن التقدم العلمى وظهور المخترعات والآلات، ولأنها وسط بين نظامين يتأفف منهما المتدينون وهما الشيوعية والفردية، وقد أخذت منهما حسناتهما ونفضت عنهما نقائصهما الظاهرة.

وهنالك أسباب كثيرة أخرى تجعلنا نكاد نوقن بأن المستقبل للاشتراكية، ولكن بحثها الآن لا يعنينا.

ثم لا يفوتنا أن نذكر أن سعادة الاشتراكية الموعودة دينوية، تُنال فى هذه الحياة لا فى حياة أخرى، وأنها لذلك قد تعجز – لسبب من الأسباب– عن إنجاز وعودها تامة كاملة، وعليه فينفض من حولها أعظم مؤيديها حماسة ونشاطًا. ولكنا لا ننسى كذلك أن الكمال فى الدنيا ضرب من المستحيلات، وأنه وإن كانت الاشتراكية لن توصلنا لحالة من النعيم لا مطلب خلفها، إلا أنها تستطيع أن تنتشلنا من حالتنا هذه إلى خير منها، وليست الاشتراكية نهاية ما يمكن أن يتطور إليه النظام الاجتماعى، وعليه فالتطلع للأحسن سيدفعنا دائمًا للتنقيب عما فيه سعادتنا ورفاهيتنا.

وجملة ما أريد أن أقوله عن هذا الأمر، أنه لو خاب أملنا فى الاشتراكية بعض الخيبة، فليس معنى ذلك أننا نرغب فى الرجوع إلى حالتنا الأولى السيئة– الحالة الحاضرة– إنما يجعلنا ذلك نزيد إيمانًا بالتطور الذى هو الخالق الوحيد للاشتراكية وغيرها من الآراء والعقائد.

(المجلة الجديدة، نوفمبر ١٩٣٠)

المرأة والوظائف العامة

إن اليوم الذى نرى فيه النساء «يشغلن وظائف الحكومة بنسبة نستطيع أن نقول معها إن المرأة قد تساوت بالرجل فى حق شغل الوظائف الحكومية»، سوف يكون بعيدًا. ولكي نعرف النتائج التى تترتب على إعطاء المرأة حق شغل الوظائف العامة، ينبغى أن نفرض وجود جماعة السواد الأعظم من إنشائها إما موظفات أو فتيات يتعلمن ليكن موظفات.

فأول نتيجة أنه بتسليمنا أن المرأة جديرة بإشغال الوظيفة مثل الرجل نكون قد اعترفنا بمطلب من أهم مطالبها، ثم أنه إذا وجد من النساء الكاتبة والطبيبة والمهندسة والقاضية فسوف توجد النائبة والوزيرة. وينبغي هنا أن يلاحظ القارئ أننا نتكلم عما سوف يكون بعد زمن بعيد، بل قد يكون بعيدًا جدًا، أى حين يشترك معظم النساء فى الأعمال وخاصة وظائف الحكومة، حتى لا نخرج عن موضوع السؤال.

وثانى نتيجة: هو ما يطرأ على الأسرة من التغيير والتطور. يتغير مركز الفتاة الموظفة فى الأسرة التى هى أحد أفرادها، فيصبح عزيزًا محترمًا، وتصبح الفتاة تامة الاستقلال فيما يقرر مصيرها فى الحياة، وهى فى هذه الحالة مصدر رزق بعد أن كانت فيما مضى كَلًّا على أبيها. (أنظر: ص٢٤) وتتغير نظرتها للزواج، فلا يكون- حينئذ- كل غرض لها فى

الحياة، ويعقب ذلك أنها لا تتـزوج أى طالـب زواج كـما تبـاع السـلعة الرخيصة لأول مشترٍ، بل تتهيأ لها الفرصة فى اختيار الرجـل المناسـب، الذي ترى فيه الجدارة بها.

ثم إن سعادة الزوجين فى هذه الحالة تتعرض دائمًا لما يكدر صفوها، فقد يحدث أن تُنقل الزوجة إلى بلد فى الشمال ويُنقـل الـزوج إلى بلـد فى الجنوب، وهكذا يتحتم عليهما الفراق.

وفى هذا الجو المظلم يجد الزوجان آلاف الأسـباب المـبررة للطـلاق والانفصال، ويفقد الزواج ما له من قداسة، ويصبح عهده من الاسـتهانة والبساطة بحيث يمكن حنثه كما لو كان ميعاد لقاء لا أهمية له.

وينبغي هنا أن نشير إلى مسألة يشكو منها كثير من البلاد المتمدينـة وهي مسألة العـاطلين، والنتيجـة التـى لا شـك فيهـا لمزاحمـة الفتيـات للفتيان فى سلك الوظائف هو ازدياد حملة الشهادات الذين لا عمل لهم، وهم لتربيتهم النظرية عاجزون عن القيام بأى عمل من الأعمال الحـرة، ولحفظهم لمختلف العلوم من أشد الناس غرورًا، ولقد يخشى أن يعادوا المجتمع ويثوروا على القوانين.

(السياسة الاسبوعية، ١١ أكتوبر ١٩٣٠)

المجتمع والرُّقى البشرى

للإنسان قصة معروفة يرويها الطبيعيون، وهى أنه فصيلة من الحيوان أخذت مكانها بين الأحياء بعد جهاد عنيف وصراع مخيف، قام بين الحيوان نفسه فى بادئ الأمر ثم بينه وبين الإنسان. وهو صراع يعتمد على القوة وحدها ويتخذ منها أداة لتحقيق غرض الحياة، ألا وهو بقاء الأصلح وفناء الضعيف الذى لا يقدر على احتمال بأساء العراك، صراع لا يعرف غير الوحشية والقسوة لأنه لا غرض له إلا التفوق والفوز بهذه الحياة.

استسلم الحيوان لهذه الحياة القاسية لأنه لا قدرة له على التفكير، فهو لا يقدر مخاطرها، ويخضع لها خضوعًا غريزيا وهو ما يزال يسير على سنتها، ينقرض منه ما ينقرض ويتحكم ما يتحكم، أما الإنسان فكان له شأن آخر، فهو كما يقول الفيلسوف الإنجليزى هوبز قدره هو الفناء الذى يعقب حتما عن استمراره فى حياة التناحر، ففكر فى إنهائها، ووجد أن لا سبيل إلى ذلك إلا بالاجتماع. فهو يمكن له من حياة يتحول فيها من الوحشية والفردية أو من حياة الأسرة إلى حياة أشمل، يشترك فيها مع غرباء فى تحمل أعباء الحياة، وأول شرط لهذه الحياة الجديدة هو منع الاعتداء وحماية الأرواح، فى مقابل فروض كانت فيما بعد أصلًا للحقوق والواجبات.

على أن غرائز الإنسان المكبوتة وجدت لها متحولًا تبين أنه أشد خطرًا وأعظم فتكًا من عراك الأفراد، أعنى به تناحر الجماعات، وهو الذى تطور من نزاع بين قبيلتين إلى تطاحن بين أمتين، واستأنف قانوع تنازع البقاء تحكمه فى حياة الأمم، وأخذت الأمم القوية تسود والأمم الضعيفة تتخاذل وتفنى، وهو صراع بين القوى الجسمية والمواهب النفسية على السواء، فكلنا يعلم ما تتطلبه الحرب من اختراعات وحيل هى آيات على التفوق الذهني، بل هى آيات على المتانة الخلقية من إدارة وإخلاص وشجاعة.

فالإنسان الاجتماعى ما برح كأخيه الطبيعى خاضعًا لقوانين الطبيعة التى خلقت الإنسان من بين الحيوان، ولكن المجتمع خلق لنا قوانين أخرى أهمها جميعًا الأخلاق، لست الآن بصدد مناقشة أصل الأخلاق وهل هو اجتماعى أم طبيعى أم إلهى، فأيًا كان الرأى فإنه لا يمكن تصور أخلاق من غير مجتمع، فالمجتمع على كل حال هو المكان الطبيعى لنمو الأخلاق، سواء أكان علتها المفردة أم علتها الجزئية أم كان الظرف الممهد من غير اشتراك فعلى.

إذن، فقد تعلم الإنسان الأخلاق فى المجتمع. والأخلاق منها المحلى الذى يتميز به بلد عن بلد، ومنها العالمى الذى يدين به جميع البشر. فالأخلاق من هذه الناحية رابطة عالمية تربط الإنسان بأخيه الإنسان، وتوجه عقله إلى التفكير فى الإنسانية وإلى تجاوز الحدود

الاجتماعية، وهذا يمهد إلى تطبيق القواعد الأخوية المحلية على المجتمع الإنسانى الكبير وخلق الآداب الإنسانية العامة. فإذا أضفت إلى ذلك اتصال المجتمعات عن طريق تبادل الآراء والثقافات والرحلات أمكنك أن تلمس الأسباب التى مهدت لوجود هذه الأخلاق الإنسانية العالية، التى تناهض مبادئ الطبيعة القاسية مناهضة تامة، بعد أن ناهضتها المبادئ الاجتماعية مناهضة جزئية، تلك المبادئ التى لا تتفق مع تنازع البقاء وبقاء الأصلح، المبادئ التى تقوم على المحبة والسلام وتدعو للضعيف كما تدعو للقوى، وقد دعا إلى هذه الأخلاق وبشر بها أنبياء وقديسون واعتبروها كمال الكمالات، وملاذ البشر من الهلاك والفناء والشر، وسبيلهم إلى السعادة والسمو.

ولكن قد يقال إذا كانت هذه الأخلاق التى تتكلم عنها تناهض الطبيعة وقوانينها، تلك القوانين التى أبدعت الإنسان أكمل المخلوقات، فالمعقول أنه لابد أن ينتج من حلها محل قوانين الطبيعة وقف التقدم البشرى وجمود التطور عند الإنسان، بل ليس الأمر مجرد التوقف عن السير إلى الأمام ولكنه تدهور لا محيد عنه، لأن الأخلاق تمكن للضعفاء وتساوى بينهم وبين الأقوياء، وهم ولا شك أوفر عددًا وأعز نفرًا فيتغلب عنصرهم، ويكتسح نسلهم على حساب المتفوقين الذين ينقرضون شيئًا فشيئًا لضمور مواهبهم ومزاياهم. فالأخلاق إذن نذير بالقضاء على الكمال والقوة، وبشرى للضعف والشر وما بينهما من رذائل طبيعية، إن صح لنا أن نقول ذلك.

ومن هنا نشأت فلسفة نيتشة، فقد فرق بين نوعين من الأخلاق، أخلاق السادة وأخلاق العبيد. وقال: إن أخلاقنا التى يقومها التهذيب والرحمة والمساواة هى أخلاق تسود الضعفاء، وتمكن للضعف وتثبت أقدام العبودية. ووجه لذلك حملات شداد إلى البوذية واليهودية والمسيحية والديمقراطية، واعتبرها أطوارًا متتابعة لأخلاق العبودية. وقال أيضًا: إن الإنسانية حلقة من سلسلة لا يرى طرفها وليست حدًا ونهاية، وكما خرج الإنسان من الحيوان فمنطق التطور يسلم بإمكان خروج إنسان أعلى من الإنسان الحالى، على شرط أن يترك التطور وشأنه ليعمل تبعًا لقوانينه الطبيعية، أما الأخلاق فهى عقبة كؤود فى سبيل هذا التطور.

ولكن التضاد بين الأخلاق وقوانين الطبيعة لا يتعدى الظاهر، أو قل إنه تضاد فى الوسيلة دون الغاية من قوانين الطبيعة التى هى الكمال والقوة فى العقل والجسم، فإن المجتمع لا ينكر هذه الكمالات، والأخلاق لا تثور عليها ثورتها على قوانين الطبيعة القاسية، فالقوة العقلية والجسمية من الفضائل الاجتماعية ومما تزكيه الأخلاق ما دام موجها فى سبيل الخير والصالح العام.

أفلو كانت الأخلاق تضاد قوانين الطبيعة فى الوسيلة والغاية لكانت تذم غاياتها ولا ترضى عنها وتنبذ من يحوزها؟ فالحق كل الحق أن الأخلاق تقصد إلى الكمال وتتوخى طريقه، والحق كذلك أن المجتمع يطلب هذا الكمال لأنه هو الذى أبدع الأخلاق أو على الأقل لا

يمكن أن تتناقض آماله مع آمالها، إلا أنه لا يتخذ من الوسائل ما تتخذ الطبيعة، وإذا اتخذ شيئًا من وسائلها فهو يهذبها ويقيدها.

ويبقى سؤال، وهو كيف تنبذ الأخلاق قوانين الطبيعة وتعمل فى نفس الوقت على تحقيق غاياتها؟ وهو من الأسئلة التى شغلت بال كثير من الفلاسفة الذين مهدوا للأخلاق الاجتماعية مثل سبنسر ورودلف جيرنج ووسترمارك. يرى سبنسر مثلًا أن الحروب تفنى الشعوب وتقضى على كل ما فيها من خير وشر، ويلاحظ من ناحية أخرى أن السلام يكثر الضعفاء ويسلطهم على المجتمع، مما تكون نتيجته الحتمية تسلط آدابهم بما فيها من خور وجبن، ولكنه وجد أن العدالة توفق بين الحالتين وتحمى السلم من شر الضعف وتسلطه، وتمهد السبيل للأخلاق لبلوغ الكمال الذى تتوخاه القوانين الطبيعية، لأنها تعطى كل ذى حق حقه، وتضع كل إنسان موضعه، فتطهر الأخلاق من الضعف الذى قد يسوق إليه المبالغة فى اتباع بعض قواعده كالمساواة والرحمة، فقد يكون من الرحمة مثلًا أن تضحى بحياتك فى سبيل شيخ فانٍ، ولكن العدل لا يقضى بهذه التضحية. وقد توجب الرحمة العفو عن كثير من المجرمين، ولكن العدالة تأخذهم بالشدة اللازمة لتطهير المجتمع.

فالأخلاق تحمى نفسها بنفسها، تأمر بالرحمة كما تأمر بالقسوة، وبذلك تضع كمال الطبيعة نصب عينيها من غير أن نلجأ إلى وسائلها البدائية.

وفرق بين الكمال الذى يتوخى غايته المجتمع وبين الطبيعة التى تريد الأقوى من غير قيد ولا شرط، فالقوى بجسمه وبعقله هو الذى يستحق فى نظرها نعمة الحياة وتحفظها له، مهما كان حظه من القسوة والشر كبيرًا، والمجتمع يريد القوى أيضًا فى الجسم والعقل ولكنه يشترط أن يكون كذلك قويًا فى خلقه، ولا تناقض بين هذه الأحوال جميعًا، ما دام تنظمها العدالة وتوجهها إلى سبل الخير، فالقوى يحكم فى المجتمع ولكنه لا يقتل الضعيف، بل إن من مزايا قوته أن يترفع عن منازلة من هو أضعف منه، ويرى من واجبه أن يدفع عنه الأذى ويأخذ بيده فى طريق الحياة الوعر.

وثمة فرق آخر، هو أن الطبيعة تسير الحيوان فى الطريق الذى تريد بغرائزه، وهو يطيعها غير دار بمقصدها، ويرضخ لها رضوخًا آليًّا لا تقدير فيه. فآماله لا تتعدى الطعام والأنثى والمسكن، أما الرجل الاجتماعى فله ضمير حساس يقدر به نفسه ومن حوله، ويعرف أن له غاية يعمل لها، وأنه يسعى لبلوغ مثل أعلى، وما الطعام والأنثى والمسكن إلا وسائل لغايات عليا يحيا لها. فالحياة الاجتماعية الخلقية لا تعوق الكمال، وهى فوق ذلك تخلق للفرد شخصية خلقية يجب أن نعدها كسبًا له من الوجهة الإنسانية.

وعندى أن المجتمع يزود الفرد بعواطف كثيرة تحثه على الرقى والسمو، فالفرد إذا وُجد بين أفراد اختلجت فى قلبه عواطف الأثرة

وحب السيطرة والتفوق، مما يدفعه للعمل على الظهور والفوز، والمجتمع كذلك يعبد الأبطال عبادة فى الحياة وفى المهات، ويضيف إليهم من الفضل ما هو حق أن يضاف إليهم وما هو عدل أن يضاف إليه هو، وكل ذلك يغرى بالبطولة والكمال.

ولكن ما الرأى فى شرور المجتمع؟ حق أن شرور المجتمع لا تحصى، وقد كانت موضع نقد وتشاؤم كثير من المفكرين، حتى ذهب بعضهم إلى حد الدعوة إلى الحياة الطبيعية، ولكن الكمال التام كان دائمًا بعيدًا، ولكل وجه من الفساد خير يقابله، ولقد جاهدت الأخلاق كثيرًا وما تزال تجاهد فى سبيل الإصلاح، فلا معنى لليأس، ويجب ألا نجعل لليأس سبيلًا إلى نفوسنا حتى لا تسود الحياة فى أعيننا ويملأ قلوبنا التشاؤم، فنخسر بهجة الحياة ومسراتها.

والحق أن ذم المجتمع لشروره يدل على عدم تقديرنا للخير الذى ظفرنا به فى المجتمع؟، ولو صح أن هذه الشرور ضرورية للحياة الاجتماعية – وهذا غير صحيح – لوجب أن نقبلها كثمن للحياة فى المجتمع، لا أن ننبذ المجتمع من أجلها، وخلاصة القول أننا يجب أن ننظر إلى المجتمع كما ينظر المؤمن إلى ربه، وقد تصيب المؤمن الشرور ويعلم أن الله أصابه بها ولكنه لا يذم الله بل يشكره، ويرجو منه خيرًا عاجلًا يعوض عليه شرًّا آجلًا. وليس ذلك بكثير، فالمجتمع هو الذى خلق لنا أكمل ما فى إنسانيتنا، وهو سبيلنا إلى الرقى والكمال. وليذكر

الذين يقولون إن الطبيعة تخلق لنا الغرائز والمواهب أن هذه المواهب ما كانت تخلق العلم والأدب والفن لولا المجتمع.

على أن ذلك ألا يخدعنا عن حقيقة مهمة، وهى أنه أمامنا عمل جليل خطير يتطلب الأجيال الطويلة والتجارب الكثيرة لخلاص الإنسانية وكمالها.

(المجلة الجديدة، نوفمبر ١٩٣٤).

فى تاريخ الفلسفة وقضاياها

تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط

كان هَمّ الإنسان فى عهده الأول مقصورًا على الأشياء المحيطة به، والتى يرجو من ورائها فائدة ما لحياته، وكانت مهارته تتجلى فى التقليد والمحاكاة والرقص والصياح، ولكن مرت به أجيال كثيرة تعلم فى أثنائها لغة يتخاطب بها، ولما كانت اللغة أداة التفكير فقد ابتدأ يفكر تفكيرًا هو أقرب للتأملات والأوهام فسر به حياته ومماته، ومخاوفه الكثيرة التى يراها فى الوحوش الكاسرة، ويسمعها فى الرعود والصواعق، والتى تزعجه فى أحلامه، وفى هذه التفسيرات البدائية نجد بذرة الفلسفة الأولى التى نمت فى العصور المختلفة، وتدرجت تدرجًا مستمرًا يبين لنا الأدوار المختلفة التى مر بها التفكير الإنسانى، فتاريخ الفلسفة فى الواقع هو تاريخ العقل البشرى نفسه.

ونحن نتكلم الآن عن الفلسفة الإغريقية التى سبقت عهد سقراط، لأنها توضح نوعا من التفكير يبتدئ ساذجًا بسيطًا، ثم يعلو شيئًا فشيئًا إلى التفكير العلمى المبنى على القواعد والبراهين. وليس مهمًا لدينا معرفة ما إذا كانت هذه الفلسفة قد جاءت عبقرية دون أن تتأثر بتيار أجنبى، أم أنها تكملة لفلسفة أخرى ظهرت فى بلد آخر كفارس مثلًا، لأن العقلية الإنسانية فى تطورها تصعد درجات واحدة، وعليه فالفلسفة التى ندرسها الآن يصح أن نعتبرها أنموذجًا للتفكير فى عهده

الأول، وكيفية تدرجه خطوات نحو التفكير المنطقى الصحيح، وأن الأمر الذى شغل بال المفكرين الأول، هو أصل الكون، فنفهم من ذلك أن الطبيعة بمظاهرها المختلفة هى التى أثارت تفكيرهم من مكمنه، وتصوروا فى بادئ الأمر أن السبب الأول للعالم شيء مادى محسوس. وهذه هى نظرية الفلاسفة الأيونيين، وقد قال فيلسوفهم تاليس أنت الماء أصل كل شيء «تخرج منه جميع الأشياء وإليه تعود»، وحاول أن يبنى نظرية على قواعد علمية، وهذه المحاولة هى التى وضعته فى مكانته من تاريخ الفلسفة، واختلف معه غيره من فلاسفة الأيونيين، ولكن اختلافهم اقتصر على نوع المادة التى فرضوها أصلًا للكون، واتفقوا معه فى أنها مادة محسوسة، ولهذا فاختلافهم صغير فى عين من يبحث عن تطور العقلية الإنسانية، وينظر إليها كأنها كل عام.

إلا أننا نلاحظ أن مذهب الأيونيين يحاول التخلص شيئًا ما من المادة المحسوسة، فلقد فسر الفيلسوف أناكمسندر أصل العالم بأنه «مادة» أيضًا إلا أنها خالدة غير محدودة ولا يمكن تعريفها.

ونرى محاولة أخرى إلا أنها أجرأ من سابقتها فى مذهب البيثاجوريين (الفثياغوريين)، نسبة إلى فيلسوفهم الأكبر بيثاجوراس، وقد قالوا إنه لا يمكن اتخاذه أصلًا ماديًا محسوسًا للكون، وإنما يصح أن نصدق أن شيئًا أصل للعالم بعلاقاته المختلفة، ومقاييسه، فهذه النظرية الجديدة لا تحفل بالمادة ذاتها وإنما بشكلها، ولا تأبه بالماء والهواء وإنما بالعلاقات والمقاييس. ولما كانت علاقات الأشياء، كالامتداد والحجم

والشكل والمسافات، يعبر عنها بالأعداد، ولما كان لا يمكن أن يوجد شيء فى الوجود عديم الشكل أو مستحيل القياس، نتج أن كل شيء يدخل تحت العدد، وإذن فيصح اعتبار العدد أصلًا عامًا لجميع الأشياء. ولكن هل هذا الأصل مادى أم معنوى؟

وليس عندنا جواب صريح. ومحتمل جدًا أن يكونوا قد انقسموا فى فهمه فريقين.

هذه هى النظرية التى تنسب إلى بيثاجوراس وتسمى أحيانًا «نظرية العدد». ثم ظهر على مسرح الفلسفة الإلييون(نسبة إلى المدينة الإغريقية الكبرى إليا) وقد انتهت إليهم فلسفة البيثاجوريين التى وصفنا، ونلاحظ أنهم كانوا يعترفون بالصلة التى بين أصل الكون فى نظرهم، والزمان والمكان، لأنه لا يمكن قياس شيء ليس له علاقة بالمكان والزمان. أما هؤلاء الإلييون فقد أنكروا وجود أية صلة بين أصل الكون الذى ابتكروه، وبين الزمان والمكان، ذلك لأنهم جردوه عن المادة تجريدًا كليًا، وقالوا إنه لا يمكن أن يدرك بالحواس وإنما هو يفهم بالعقل، وأطلقوا عليه «الكائن المجرد».

ومن أهم فلاسفة هذه المدرسة كسينوفانيس وبارمينيدس وزينون، وهم يتفقون فى المبدأ العام مع وجود اختلافات كثيرة فى فلسفتهم، ولسنا هنا حيال التكلم عنهم.

ننتقل الآن من الفلسفة التحليلية إلى الفلسفة التركيبية، ولقد رأينا كيف جرد الإلييون كائنهم المجرد عن المادة والزمان والمكان، ثم إنهم أنكروا الطبيعة المادية وقالوا عن الكون المحسوس إنه مظهر كاذب، إلا

أنهم وجدوا أنفسهم مضطرين للتكلم عن هذا الكون الظاهر، وهنا نشأت مسألة فلسفية معقدة لم تجد لها حلًّا، وهى أنه لم تكن توجد فى تلك الفلسفة أية علاقة بين «الكائن المجرد» و«الكائن المحسوس»، فلما جاء هيرقليطس قرر أن أصل الكون إنما هو من اتحاد الكائن المجرد بالكائن المحسوس الذى نراه ونعيش فى جزء منه، ثم قال: إنه من طبيعة الأشياء أن تكون فى تغير مستمر لا يتوقف، وقد نشأت مسألة فلسفية جديدة بعد هيرقليطس وهى: ما سبب هذا الاتحاد؟ وكيف تكون الكائن المحسوس؟ وقد قرر هيرقليطس تفسيراته كأنها مأخوذة من التجارب. أما امبيدولكيس فقد قال: إن المادة أصل الكائن وإن القوة أصل الحركة.

وأدرك اليأس الفلاسفة من إيجاد أسباب يعللون بها وجود الكائن المادى، وأخيرًا اهتدى انكساجوراس إلى أن «العقل» هو الذى كون العالم وأوجد له نظامه، غير أنه لم يكن سوى طبيعى كأسلافه، ولهذا لم يفطن إلى أن العقل شيء فوق الطبيعة المادية، ولكن مهمًا يكن من الأمر فقد وجد من يميز بين العقل والطبيعة، ومن يعترف بأن العقل أرقى منها، والفضل فى ذلك يعود إلى السوفسطائيين.

والسوفسطائيون مدرسة قامت على الشك فى الحواس، وما تأتيه لنا من المعلومات، وكانوا يحملون على الحقائق التى وصلت إلينا عن طريق الحواس أو تأثرنا فى معرفتها بالتقليد. وعلى العموم فقد أتوا بمبدأ البحث الموضوعى.

هذه عجالة موجزة عن تطور الفلسفة التى سبقت عهد سقراط، والذى يجب أن يلاحظه القارئ هو تخلص العقل البشـري شيئًا فشيئًا من المادة فى تفسيره لأصل الكون المادى الظاهر، وسموه إلى التفسيرات المعنوية التى لا تدرك إلا بالعقل.

(المعرفة، أكتوبر ١٩٣١).

فلسفة سقراط

رأينا أن هَمّ الفلاسفة الذين سبقوا سقراط كان موجهًا إلى الكون وإيجاد السبب الأول الذى نشأ عنه واتخذ منه مظاهره المختلفة، وأتى من بعد هؤلاء السوفسطائيون الذين هدموا البحث الموضوعى بشكوكهم، ووضعوا مكانه البحث الذاتى واتخذوه أساسًا يشيدون عليه قواعد الأخلاق وأسس العلوم، وكان من نتيجة هذه الذاتية أن اضطربت نظريات الأخلاق وشوهت الحقائق، فقد كان يصح فى نظرهم أن يقتنع الفرد بحقيقة ما مادام يراها حقيقة، ولو اختلف الناس معه وكان اختلافه صوابًا وحكمة.

انتهت هذه الفلسفة إلى سقراط فدرسها دراسة عميقة واستخلص منها فلسفة، ولو أنها تمُت إلى الماضى بصلات قوية إلا أنها مغايرة له فى أهم مظاهرها، بل هى حد فاصل بينه وبين الفلسفات الإنسانية العظيمة التى تأسست عليها واستسقت منها، وكان طريقته فى نشرها أن يحاور الناس فى الطريق، يتقدم إليهم متسائلًا متجاهلًا، يشعرهم بجهلهم ويدخل الشك إلى قلوبهم، وينتهى الحوار بأن يبذر بذور المعرفة الصحيحة، وهو فى كل محاوراته لا يبتعد بهم عما يتصل فى عقولهم من مسائل الحياة، ذلك لأنه لم يكن يفرق بين تعاليمه الفلسفية وبين الحياة نفسها.

وتختلف فلسفة سقراط عن فلسفة القدماء فى أنها تركت التجـوال فيما وراء الطبيعة والتنقيب فى العماء الأول، وهبطت إلى الأرض تتخلل نفس الإنسان، فأهم أغراضه أن يعرف نفسه، ويعـرف الفضـيلة التـى شغلت من أبحاثه المحل الأول، وكان يفخر بجهله المظـاهر الخارجيـة، وينسب ما يعزى إليه من تفوق عقلى إلى هذا الجهل.

وتختلف فلسفته كذلك عن فلسفة السوفسطائيين، فقد اتخذ نفس الأساس الذى اتخذوا ليبنى عليه الحقائق، إلا أنه وصل إلى نتائج مضادة تمام التضاد مع ما وصل إليه السوفسطائيون. هم اتخذوا من الذاتية وسيلة يهدمون بها الحقائق الخارجية، واتخذها هو لتقرير الحقائق الخارجية. كان يسمو بالفكرة الفردية إلى مبدأ عام ثابت له حقيقته وله استقلاله عن عقول الأفراد، وكان يصل إلى هذه الحقائق معتمدًا على الاستدلال والتعريف المنطقى، وقد قال أرسطو «مأثرتان تعزوان إلى سقراط: وسيلة الاستدلال، والتعريف المنطقى، وهما اللذان بنى عليهما العلم».

ولكى نشرح تلك النقطة المهمة، نقول: إن سقراط كان ينتقل فى محاوراته من بحث سلبى إلى بحث إيجابى، كأن يسأل الناس كما يسأل الجاهل المتعطش إلى المعرفة، فإذا أفضوا إليه بما تحويه أدمغتهم من المعارف صب عليهم سيلًا من الأسئلة توقعهم بين الحيرة والارتباك، وتكشف لهم عن جهلهم حقائق الأمور، وتبين لهم أن من الأشياء ما

يظهر سهلًا بسيطًا لا يحتاج لبحث وهو فى الواقع من أعقد الأمور وأعوصها، هذا هو الجزء السلبى، وإن كثيرًا من محاورات سقراط التى وصلت إلينا عن طريق أفلاطون تنتهى عند هذا الحد.

وفى أثناء محادثته مع الذى يحاوره كانت تلوح له أفكار لم تكن تخطر له على بال، فهو يناقش عدة أمثلة ويلاحظ ما بينها من تباين وتشابه واتصال وانقطاع، ثم ينتهى به البحث والاستدلال إلى تقرير الفكرة العامة كالعدل والسعادة وغيرهما، وهذا استدلال يرمى إلى تعريف منطقى شامل جامع مانع.

قال أرسطو: «اهتم سقراط بفحص طبيعة الفضيلة كأنها مسألة مسائل الفلسفة، ولهذه الغاية سأل نفسه ما العدل، وما الإرادة؟ لأنه كان يعتقد أن الفضيلة معرفة»، ولما كانت الفكرة يصح اتخاذها مرشدًا لجميع الأعمال التى تصدر عن أجزائها، كانت الفكرة هى الكائن الحقيقى للأشياء.

ولسقراط رأى فى الأخلاق كان له أثر جليل فى العالم النظرى والعالم العملى، كان يرى أن الفضيلة تنبع من المعرفة والعقل وحسن التمييز، فالفعل الذى بلا إدراك عماء يتناقض مع نفسه، والفعل الذى باعثه الإدراك لا بد آت غايته، وينبنى على ذلك أن ليس هنالك شر يقع مع الإدراك أو خير من غير الإدراك.

وإنما الإدراك الناقص هو الذى يهوى بالناس إلى أعماق الرذائل، ومن هنا نشأ القول بأن الإنسان خير بطبيعته وأنه يساق لارتكاب

الرذائل رغم إرادته، ومن يفعل الشر ويصدر ذنبه عن معرفة وإدراك خير من الذى يفعله وهو يجهله، لأنه فى هذه الحالة صنع الخير بلا معرفة أو بمعنى آخر بلا فضيلة، أما فى الحالة الأولى فقد أُسِيء استعمال الفضيلة ولكنها موجودة على كل حال.

وكانت نتيجة هذا الرأى منطقيًا هى إيجاد وحدة لجميع الفضائل، ولما كان فعل الخير هو فى الواقع إدراك عقلى، انتهينا إلى أن هذا الادراك هو واحد مهمًا كان اتجاهه مصوبًا إلى أى موضوع من مواضيع الفضيلة.

وثمة نتيجة أخرى عملية، وهى تعليم الفضيلة ما دامت معرفة، وإمكان نشرها بين جميع الأفراد بالممارسة.

وهكذا وضع سقراط الحجر الأساسى لنظرية الأخلاق ولكنه لم يحاول السمو بها، وكان يحاول الوصول إلى السعادة عن طريق الفضيلة، ونهاية السعادة فى نظره أن يسمو فوق مطامع الحواس، وأن يتحرر من الرغبات، فيرتفع إلى مصاف الآلهة وأن يثق بقوة الروح.

وترى من وسيلة سقراط أنه لم تكن له مدرسة، وإنما كان له تلاميذ، وقد اختلف هؤلاء الأتباع فى فهم فلسفته إلى حد التناقض مع بعضهم البعض ومعهم ومع سقراط نفسه.

وقد أنشأ ثلاثة من هؤلاء الأتباع أهم المدارس: الأولى المدرسة الكلبية، وتتفق تعاليمها مع تعاليم سقراط فى أن الفضيلة معرفة يمكن تعليمها، وهى مبنية على التخلص من الرغبات كلها حتى يتوصل إلى

السعادة، وقد دعا ذلك بعض أتباعه إلى الانزواء عن العالم والإزراء بقوانينه وتعاليمه، ومن أشهر هولاء ديوجونيس.

والثانية المدرسة القورينائية، ومؤسسها أرسطبس، وكان يقول: إن السعادة هى غاية الوجود، وفهم منها أنها اللذة، فكل ما يوصل إلى اللذة خير، إلا أنه يلزم لذلك ألا يترك الإنسان لشهوته العنان فتتحكم فى نفسه.

والثالثة المدرسة الميغارية، وقد عرفت الخير بأنه الكائن النقى، فليس مذهبها إلا تعبيرًا سقراطيًا طرأ على فكرة الإليين.

لم تتمم هذه المدارس فلسفة سقراط، وإنما الذى تممها وزاد عليها وكون نظامًا فلسفيًّا عامًّا هو أفلاطون. ولنترك تلخيص فلسفته إلى مقال آخر.

(المعرفة، أغسطس ١٩٣١)

الفلسفة عند الفلاسفة

قيمة الفلسفة مثار نزاع طويل فى العصر الحديث، فهى عند الكثيرين من مخلفات الماضى التى لا محل لها الآن بين العلوم الحديثة المحققة بالتجارب، والتى تؤدى الغرض منها على الوجه الكامل. على أن مسألة الفلسفة لا تنحصر فى توافر أسباب وجودها أو انعدام هذه الأسباب، فإن جزءًا مهمًّا منها ينصب على تحديد موضوعها وفهم معناها، ولقد قال جوفرى: إن الفلسفة علم لم ينته موضوعه إلى التحديد، وقد يكون هذا حقًا إذا اعتبرناها من ناحية الموضوع، ولكن ما قيمة هذا الاعتبار. هل الفلسفة بموضوعها؟ أم أن هنالك فكرة أو نزعة تفكيرية تكمن خلف الأشكال المختلفة يتبع وضوحها وتمييزها تقدم العلم بوجه عام؟ أمثل سبيل لتحديد معنى الفلسفة وتقدير قيمتها نتيجة لذلك أن نعرف رأي الفلاسفة عنها.

لا توجد كلمة فلسفة فى أشعار هوميروس ولا هسيود، ومعناها الأول عام شامل يندرج تحته حب الاستطلاع والمعرفة أيًّا كانت، وأول ما نلقاها فى كتب هيرودوت فى قول كريسوس لصولون: «أقصد أنك جُبت كثيرًا من الأقطار متفلسفًا بمشاهدتها»، أو فى قول تيوكيديد لبريكليس: «نحن نحب الجمال بمقدار، ونتفلسف فى غير حيطة»،

وكان إيثيديد يعتقد أنه راسخ فى الفلسفة لأنه جمع الكثير من دواوين الشعر والفلسفة.

والحق أن فيثاغورس هو أول من حاول تحديد معناها فقال: إن الحكمة لا تتوافر إلا لله وحده، وحسب الإنسان أن يحبها ويتبعها لكى يبلغ مرتبة الكمال. وكانوا يطلقون على الفلاسفة حتى عهد سقراط الحكماء أو الطبيعيين أو السوفسطائيين.

كانت الفلسفة عند الفلاسفة الأولين تشمل العلم أو تفسير الأشياء والحكمة أو ممارسة الفضيلة، وكانت حكمتهم عملية، وكان علمهم موجهًا إلى العالم الخارجى، فهم ورثة الشعراء الذين حاولوا تفسير الوجود وأصل تكوينه فى أسلوب لاهوتى مبنى على سرد تاريخ الآلهة، فحاولوا بدورهم الإجابة عن أسئلة أصل الوجود ومنشأ الإنسان، وحاروا فى معرفة هذا الأصل فقالوا مرة إنه العناصر وأخرى إنه الذرات وثالثة إنه العدد، وهذا فهم للفلسفة يؤهلها لأن تكون علمًا شاملًا لجميع المعرفة الإنسانية.

فلما جاء سقراط غيَّر اتجاه العلم من الطبيعة إلى الإنسان، حتى قال شيشيرون: إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأدخلها فى المدن والبيوت، أى السياسة والأخلاق، وسقراط لا يعد فقط مؤسسًا لعلم الأخلاق، فإن مبدأ منطقه بقى قاعدة لعلم النفس البشرية عشرين قرنًا. وموضوع العلم عند هذا الفيلسوف هو الثابت فى الأشياء التى تختلف

بالأعراض والجزيئات، أو هو الماهية التى تكون جوهر الشيء وتعريف هذه الماهية غاية العلم، وقد تطور منطقه إلى منطق أفلاطون وقياس أرسطوطاليس الذى سيطر على الفكر طوال العالم القديم والعصور الوسطى حتى عهد ديكارت.

وقد رد أفلاطون الفلسفة إلى شمولها، فلم تعد هى علم الأخلاق أو الطبيعة، كما لم تعد مجموع العلوم، ولكنها أضحت العلم الأعلى الذى يبسط نفوذه على جميع العلوم، وموضوع العلم ليس هو المحسوس المتغير الذى لا يحوى أى حقيقة، ولا هو الفكرة البديهية التى تنفذ إلى الحقيقة بوحى سعيد من غير أن تستطيع أن تبرهن عليها، موضوعه الماهية الثابتة التى تكون حقيقة الشيء، وهذا الموضوع فى المثال L'idee أصل كل حقيقة فى العقل وفى الوجود، والمُثُل هى النماذج الخالدة للأشياء جميعًا، فالفلسفة عند أفلاطون معنى فوق العلوم والطبيعة، هى ما يعرف بالميتافيزيقا وإن لم يعطها هذا الاسم.

وقد استعملها أرسطوطاليس فى معناها الشامل فدلت على كل بحث علمى، فهى العلم بوجه عام، وعلى ذلك فهى تشمل ثلاثة أساليب من العلم: العلوم التأملية والعملية والشعرية، والعلوم الشعرية والتأملية موضوعاتها قابلة للتغيير والتبديل، أما العملية فموضوعها واجب ضرورى لا دخل للإرادة فى تقرير وجوده، وقد استعمل كلمة فلسفة للدلالة على العلوم المختلفة، أما الفلسفة بمعناها

الخاص فهى الفلسفة الأولى، وموضوعها الوجود من حيث هو وجود، وهو الماهية الأولى، ومن هنا كان البحث عن العلل الأولى. وقد ذكر أرسطو للفلسفة الصفات الآتية:

١) أنها تشمل كل شيء قدر الطاقة البشرية.
٢) تتميز بالتجرد والتأمل العالى.
٣) أنها منزهة عن كل غرض سوى غرض المعرفة.
٤) لها سمة مقدسة لأنها تشتغل بأمور إلهية.

أما الرواقيون فقد صوروا الفلسفة تصويرًا هو أقرب إلى أذهان الجمهور، فالحكمة عندهم هى علم الأمور الإلهية والإنسانية، ولكنهم مالوا إلى اتجاه عملى خلقى كسقراط، وجعلوا من التأمل دعامة يقيمون عليها مبادئهم الخلقية، وقد آمنوا بفكرة الوحدة الفلسفية وعبروا عن ذلك بتشبيهات، فقالوا إن الفلسفة كالحيوان: أعصابها المنطق ولحمها الأخلاق وطبيعتها النفس.

والأبيقورية تتفق مع الرواقية فى نزوعها إلى الفلسفة العملية، وكان أبيقور يرى فى الفلسفة علما عمليا للظفر بالحياة السعيدة، ولا نكران أنه ميز بين علوم مختلفة كالطبيعة والمنطق والأخلاق، ولكنه كان يعتبر جميع العلوم مقدمة تابعة للأخلاق.

ولما أن التقى الشرق والغرب فى الإسكندرية حصل نتاج فلسفى جديد هو الصوفية، وقام فيلون يوفق بين الفلسفة اليونانية وتعاليم

الدين اليهودى، وحور أفلوطين فى فلسفة أفلاطون وألف الأفلاطونية الجديدة، ودعا إلى الفناء فى الله، وبذلك حال الطابع الفلسفى الأصيل واختلط العلم بالأساطير وفقدت الفلسفة معناها الدقيق.

فهل بعد الذى ذكرنا نستطيع أن نفهم معنى الفلسفة الدقيق عند الإغريق؟ والحق أن الإغريق لم يحددوا الفلسفة تحديدًا دقيقًا جامعا مانعا، ولكن هذا لا يمنع من تعرف بعض الخواص التى أجمع فلاسفتهم على إضافتها للفلسفة، فمن ذلك أن الفيلسوف لا يدرس العلوم الجزئية لذاتها وإنما لم يستخدمها فى بناء فلسفته، ومنه أن الفلسفة هى محاولة معرفة الوجود والإنسان وإبداع قوانين عامة ومحاولة تطبيقها على كل شئ، فالفلسفة على ذلك ليست علمًا جزئيًا وليست مجموع علوم ولكنها علم شامل يدرس الوجود على اعتبار أنه كل واحد.

ففى أول العهد المسيحى استعملت الفلسفة فى تكوين المعتقد الدينى، فلما جاءت العصور الوسطى انحصر هَمّ المفكرين فى التوفيق بينها وبين الدين الجديد الذى اكتسح فى طريقه كل شئ، وكانت أمنية الفلاسفة حينذاك أن يفسروا الطبيعة والإنسان والنفس مستعينين بالفلسفة وهم جد حريصون على عدم مخالفة الدين فى شئ.

وكان القديس انسلم يقول: «أنا أؤمن لكى أفهم»، وهذا قول صريح الدلالة على أن الإيمان أصل الفهم الصحيح، وانسلم هذا كان من أتباع أفلاطون، ولكنا نجد قديسًا آخر هو القديس توماس يميز بين

ميدان العقل وميدان الإيمان، نعم، قد يؤدى العقل إلى الإيمان ولكـن لا سبيل لإقامة البرهان العقلى عـلى الحقـائق الدينيـة، وإتيـان ذلـك تعـد صارخ على حرمة الإيمان.

فمسائل الفلسفة الطريفـة فى ذلـك العهـد أصـبحت تحـوم حـول الإيمان والمسائل الدينية، أما مسائلها القديمة فكانـت العقـول متحفـزة بينها وبين الدين المسيحى.

فلما أتت النهضة وثارت على الأساليب القديمة، كان ذلك الأسلوب الفلسفى الجديد من ضمن ما ثارت عليه، وارتفع صوتان جهوريان بالنداء باستقلال الفلسفة، هما صوتا بيكون وديكارت، فالإيمان له مسائله الكثيرة، والفلسفة لها مواضيعها العويصة، ولا يجوز الخلط بينهما، وقد قسم بيكون المعارف الإنسانية إلى تاريخ وشعر وفلسفة تبعا لتقسيمه النفس إلى ذاكرة وخيال وعقل، ويفهم من ذلك أن كل ما هو موضوع للعقل فلسفة، فالفلسفة تشمل جميع أصناف العلوم، ولكن يجب أن يميز على وجه الخصوص الفلسفة الأولى، وهى العلم العام الذى يشترك فيه جميع العلوم اشتراك أغصان الشجرة فى ساقها.

وموضوع الفلسفة الأولى هو أولًا المبادئ المشتركة لدى جميع العلوم، ثانيا قوانين الكائنات العامة، وقد قسم بيكون العلم إلى: علم الله ويشمل اللاهوت الطبيعى، وعلم الملائكة، وعلم الكون، وهو فرعان نظرى وعملى، والنظرى يشمل علم الطبيعة ويبحث عن العلة

الفاعلية والمادية، وما وراء الطبيعة ويبحث العلة الغائية والصورية، والعملى يشمل الميكانيكا والكيمياء القديمة.

ورأي ديكارت عن الفلسفة لا يكاد يختلف فى شيء عن رأي بيكون ولكنه أقرب إلى الوضوح والتحديد، هى العلم العام، ليست هى العلوم مجتمعة ولكنها علم المبادئ العقلية، وهى نظرية وعملية أيضًا، إلا أن العملية تعتمد كل الاعتماد على النظرية، وهذا يذكرنا بما كان يقوله أبيقور، وموضوعاتها تشمل الله والطبيعة والإنسان، وقد تصورها كأنها علم رياضى فى أسلوب البحث، فهى لها مبادئها الأولى وهى تستنتج منها عن طريق القياس.

وهذه المبادئ نعرفها بالبداهة العقلية، لا يرقى إليها الشك ولا يعتورها تعقيد، وذات الله ضامنة لصمتها، ويستطيع الفيلسوف أن يستنتج منها جميع الحقائق التى تتعلق بالله والإنسان والطبيعة، وإنك إذا ألقيت نظرة على ما قدمنا من مميزات الفلسفة القديمة، فإنك لا شك واجد تشابهًا تاما فى الشكل والمبنى، فالموضوعات التى استغرق فى بحثها أفلاطون وأرسطو هى التى اهتم لها ديكارت، فهل من فارق بين الفلسفة؟ الحق أن الفلسفة وأن حافظت على ميدانها إلا أن روح البحث تغير تغيرًا بينًا، كان الفيلسوف القديم يتأمل الوجود ويتلقى ما يوحيه إليه من أفكار لا يداخله الشك فى قيمتها، فكان هنالك إيمان عام بالعقل والنفس البشرية، ولم يشذ عن ذلك إلا النادر من فلاسفة اليونان، أما ديكارت فقد وجه الفلسفة إلى ناحية جديدة. لأنه تشكك فى العقل وفى النفس وارتاب فى آلة المعرفة، بما يعقبه

حتمًا الشك فى المعرفة ذاتها. ما الذى يقوم دليلًا على أن العقل وسيلة صالحة للمعرفة، وما الذي يطمئننا إلى أنه يدرك الأمور كما هى فى الواقع؟ ألا يجوز أن يكون له من الأخطاء ما للإحساسات؟ إننا لنرى الشيء فيخالطنا شعور يقينى بأنه كما نراه، ثم يحدث أن نغير أوضاعنا إقبالا أو إدبارا فيعطينا من الصور المختلفة بقدر من نواجهه به من الأوضاع المختلفة، ولكننا لا نلبث أن نعرف حقيقته بمساعدة العقل، أفلا يجوز أن يخطئ العقل ويضل؟ وألا يجوز أن توجد عقول سامية تبصر الأشياء على وجه من الحق نقصر دونه، فما الذى يجعلنا نطمئن إلى عقولنا؟ وما الذى يجعلنا نؤمن بالمعارف كافة؟ فالفلسفة اتجهت نحو النقد، نحو نقد النفس البشرية لترى قيمتها ولتتحقق من قدرتها على أن تكون آلة للعرفان، ولما خلصت هذه الحقيقة لديكارت اطمأن إلى نفسه وإلى العلم وتفلسف على هذا الأساس.

وبعد ديكارت سار الفلاسفة فى الطريق الذى مهد، ولكنهم لم يحتفظوا لها بالشمول كما احتفظ، وبذلت محاولات قوية لجعل الفلسفة علمًا مستقلًا عن بقية العلوم، له موضوعه الخاص وحدوده المعرفة، فكانت عند لوك: «دراسة العقل البشري»، وعند بركلى وهيوم: «دراسة الطبيعة البشرية»، وعند كونديالك: «تحليل الإحساسات»، وبعبارة أخرى أصبحت الفلسفة محصورة فى مباحث النفس، وظاهراتها، بعد أن كانت غايتها الجوهرية معرفة أصول الأشياء والموجودات.

(المجلة الجديدة، يناير ١٩٣٥)

ماذا تعنى الفلسفة؟

كانت الفلسفة بوجه عام علم الشمول الـذى لا يحـدد، علـم كـل شيء، وبمعنى أدق علم القوانين العامة التى تسير الأشياء جميعًا، حتـى ضيق التجريبيون ميدانها وجعلوها كعلم من العلوم الخاصة، وحدد لها موضوعها هو الأفكار أو الحياة النفسية للفرد، فلـما جـاء كـانط بـذلت مجهودات قوية للتوفيق بين فكرتى الشمول والتخصص.

وقد وقف كانط من مذهبي التجربـة والعقـل موقـف الحـذر، ولم يسلم لواحد منهما بدعاويه العريضة: لم يسلم للمذهب التجريبـى بأنـه وفق إلى تحديد ميدان المعرفة الإنسانية. حق إن معرفتنـا تبـدأ بالتجربـة ولكن ليس معنى ذلك أنها تشتق كلها من التجربة، فقد تكـون المعرفـة التجريبية نفسها ليست من خالص التجربة ولكن مما يضـفيه العقـل إلى آثار الحواس ومنعكاساتها، أى قد تكون نتاج عمل العقل وتأليفـه بـين الصور الحسية المنقولة إلينا.

ويمكن الاعـتراض عـلى ادعـاء المـذهب التجريبـى بمسـألتين: أولًا وجود قضايا عامة بالعقل لا تمت إلى التجربة بصلة ما، ولا يمكن تفسيرها عن سبيل التجربة، مثال الأفكار الرياضية البديهية، ثانيًـا أن لهـذه الأفكـار العامة قوة جذب ضرورية تجعلها مستحيلة التصور على غير ما هـى عليـه.

والتجربة لا تبرر هذا الوجوب الضرورى، بل إن المعرفة التجريبية نفسها لا تبلغ درجة اليقين من غير معاناة هذه القضايا الضرورية، أو من غير العقل الذى يبدع لها صفة الضرورة، ومثال ذلك أى قانون مأخوذ من التجربة، وليكن قانون سقوط الأجسام، فإن قولنا كل الأجسام تسقط نحو الأرض لا تبررها التجربة، لأنها مهما امتدت وتعددت فلن تشمل كل الأجسام، وقصارى الجهد أن يجربها الفرد على عشرات أو مئات الأجسام، فإذا أعطيناها هذا الشمول وأكسبناها صفة الوجوب والضرورة، فإنما نعطيها ذلك ونكسبها هذا بقوة أخرى غير التجربة، وعلى ذلك فمعرفتنا تحوى من الأصول ما لا يمت بصلة إلى التجربة.

كذلك لم يسلم المذهب العقلى بادعائه حصر المعرفة فى العقل، وبأن المبادئ العقلية هى أصل كل معرفة إنسانية صحيحة، وقد بشر ديكارت بذلك ونبذ كل معرفة لا ترجع فى نهايتها إلى الأفكار البسيطة البديهية، وجعل مهمة الفلسفة الأولى اكتشاف هذه الأفكار ثم استنتاج العلم الإنسانى كله منها على الطريقة الرياضية.

وقد اعترض كانط على هذا الأسلوب من التفكير، وفرق بين الرياضة والفلسفة تمهيدا إلى تقرير هذه النتيجة، وهى أن المعرفة الإنسانية لا تنحصر فى مبادئ العقل وأنها تكسب الكثير من التجربة، فالرياضة فى مجموعها ترجع إلى مبادئ عقلية بسيطة يركب منها العقل ما يشاء، وهى صحيحة مادمت تنظر إليها بعين العقل.

وهذا لا يمنع موافقتها للتجربة، لأننا لا نقول إن العقل يخالف الواقع. أما الفلسفة فمبادئها أفكار كالعلة والمعلول والجوهر، وهذه تحتاج فى تصورها إلى المشاهدة والتوقع، وعلى ذلك فالمعرفة ليست ملكًا للتجربة ولا ملكًا للعقل، وإنما هى بين بين، وموضوع الفلسفة عند كانط هو تحديد الأفكار العقلية (الأولية) apriori التى تسيطر على المعرفة والعمل، وبيان تسلسلها وخلق نظام تام منها.

والفلسفة نظرية وعملية. النظرية تحدد موضوعًا أى تبين طبيعته وقوانينه، والعملية تحققه، وهى عمومًا – نظرية وعملية– مجردة وتجريبية، مجردة من حيث إنها تقوم على مبادئ فوق التجربة، وتجريبية من حيث إنها تجرد مبادئها من التجربة.

أما الفلسفة النظرية المجردة فى الفلسفة بمعنى الكلمة، وهى تنقسم إلى قسمين : من حيث إنها تدرس قوانين الفكر العامة وهى ما يعرف بالمنطق، ومن حيث إنها تدرس علاقة الفكرة بالأشياء، وهذه هى الميتافيزيقا، هى علم القوانين الفكرية العامة المطلقة من حيث علاقتها بالأشياء، وكانت عند كانط تؤدى وظيفتين، واحدة تمهيدية وهى النقد، أهم ما يغلب على فلسفته، والأخرى هى تسلسل القوانين العامة بما يمهد إلى إبداع النظام الفلسفى.

وأما الفلسفة العملية أو الأخلاقية فهي مجردة وتجريبية، مجردة غايتها معرفة قوانين العقل للحرية أى قانون الواجب، وتجريبية وتبحث فى قوانين الحكمة والحقوق.

ولكن أهم وظيفة للفلسفة هى النقـد، فبالنقـد اسـتطاع أن يمحـص المذاهب الفلسفية السابقة، ويقصى عنها المبالغـات والادعـاءات المتطرفـة، لتنتهى بإنشاء فلسفة قوية تعد من أمتن المفاصل فى هيكل الفلسفة العام.

بعد كانط نزع الفلاسفة نزوعًا من شأنه أن يعيد للفلسفة شمولها شـيئًا فشيئًا، ولو أنهم احتفظوا لها بشخصيتها كعلم متميز، ويـذكر أن فختـه أول من فكر فى إيجاد علم للعلوم، كان يفهم معنى العلم فهمًا جيدًا، وكان يـرى أن لكل علم مادة وصورة، والمـادة هـى موضـوع العلـم، والصـورة هـى منهجـه المنطقـى كالقيـاس فى العلـوم الرياضـية والاسـتقراء فى العلـوم الطبيعية. والعلم يستقرئ الوقـائع ويسـتنتج القـوانين ويبـدع النظريـات، ولكنه لا يحفل بتحديد موضوعه ولا منهجـه، فـلا يسـأل مـثلًا لمـاذا كـان موضوعه ما هو كائن، ولا ما هى الصلات التى تربط هذا الموضوع بغـيره من موضوعات العلوم الأخرى، ولا لمـاذا يناسـبه نـوع مـن التفكـير دون سواه، فالعلم الذى يبحث مواضيع العلوم ومناهجها هو الفلسفة، وبذلك يشمل كل العلوم ويتخصص فى بحث موضوع خاص به.

ولكن إذا كـان لـه موضـوعه ومنهجـه فهـو يحتـاج بـدوره لعلـم يدرسهما كما يدرس هو مواضـيع ومنـاهج بقيـة العلـوم، ولكـن منعًـا للتسلسل إلى غير نهاية رأى فختـه أن يعهـد بدراسـة موضـوع الفلسـفة ومنهجها إلى الفلسفة نفسها، فتكون بـذلك هـى العلـم الأول أو علـم المبادئ وذلك يرجعها إلى تعريف أرسطو طاليس.

احتفظ شلنج وهيجل للفلسفة بما ميزها به كانط وفخته من أنها علم القوانين العقلية المطلقة أو علم العلوم، ولكنهما زادا إلى شمولها هذا شمولًا جديدًا فى الموضوع، ويفسر ذلك ويستتبعه رأيهما عن وحدة الوجود، فهما يريان أن الذات والموضوع والواقع والمثال والطبيعة والنفس تتحد ذواتها فى المطلق أو الفكر. وليس هنا موضوع شرح المغلق من هذه الفلسفة، فلنكتف بالقول بأن ذلك معناه أن الوجود المتباين متحد الذات فى الفكر، وأمامنا سبيلان لإثبات هذه الذاتية الواحدة، فإما أن نبدأ بالموضوع والواقع والطبيعة لنثبت أنها وما يقابلها من الذات والمثال والنفس شيء متحد فى الفكر أو العكس. والفلسفة تعنى بهذين السبيلين لمعرفة وحدة الوجود، فيتحتم أن يشمل موضوعها كل الوجود، وبذلك يتم إرجاعها إلى سابق حالها على أيام أرسطو، على أن ذلك لم يمنع وجود بعض آراء معاصرة رجعت فى تصور الفلسفة إلى ما كان يتصورها به لوك من أنها علم النفس كرأى ريد ودوجالد ستيوارت.

رأي كوزان عن الفلسفة لا يتعدى رأي فختة أو هيجل، وتم له رأيه على درجتين، فقال فى سنة ١٨١٨: إن كل حقيقة تحوى ما يرفعها إلى مرتبة الحقائق، وكل علم فيه من الخواص الفردية ما يميزه عن بقية العلوم، ومن الصفات العالية ما يكسبه مميزات العلم، فما الحقيقة؟ وما العلم؟ هذا هو موضوع علم العلوم أو الفلسفة.

وفى سنة ١٨٢٨ رأى أن الفلسفة أشمل من ذلك وأوسع، فقال: إنها علم الفكر أو هى الفكر يفكر فى نفسه وما يحويه من عناصر

الحقيقة، فتنصب بذلك على المنطق والأفكار النافعة والعادلـة الجميلـة، لأنها جميعًا ترجع إلى الفكر.

أما جوفروى فكان يرى أن الفلسفة تنحصر مسائلها فى أسئلة يوجه بعضها إلى الأشياء، ويوجه البعض الآخر إلى القوانين العامة، ولكنه لم يعتبر هذه القوانين إلا من حيث علائقها بالأشياء من حيث إنها تهيئ لها الحلول، فكل مسألة فلسفية نجد حلها فى قانون عقلى أو نفسى فمرجعها فى النهاية علم النفس.

أما الوضعيون فيرون أن زمن الفلسفة قد مضى، كأنها ليست أسلوبًا جوهريًا فى تفكير الإنسان، وإنما حالة طارئة تلابس الفكر فى طور من أطواره ثم تضحى من التقاليد الزائدة بعد مضي ذلك الطور، يقولون: إن الفلسفة بمعناها الحقيقى لا وجود لها فى ميدان المعرفة الإنسانية الآن، وجدت وكان وجودها ضرورة أيام كانت عناصر التجربة الإنسانية العملية محدودة فى متناول الباحثين المتفرغين. أما اليوم فقد انقسم العلم إلى علوم، وتفرع كل علم إلى فروع، وقام كل واحد من هذه الفروع على أساس إقصاء الأسئلة الميتافيزيقية عن ميدانه.

أضف إلى ذلك أن الميتافيزيقا فى أوج مجدها لم تصل أبدًا إلى حقائق مؤكدة لا يأتيها الشك من منفذ، وهى ما تزال كل يوم آخذة فى تقرير منهج من مناهجها من غير أن تنتهى إلى حل. وفى مقابل ذلك نجد فرعًا من فروع المعرفة- وهو العلم الوضعى- يصل إلى حقائق يقينية، يبنيها

على تجارب حقيقية بالثقة والإقناع، مما يبرر الرأى القائل بأن العقل البشرى لم يوجد لحل المسائل الميتافيزيقية التى تستعصى عليه، وإن كان فى مقدوره أن يبحث المسائل العملية ويبلغ من بحثه أوثق النتائج.

وإذن فالعلم لا يبحث عن المطلق فهو نسبى، ولكنهم لم يقرروا نسبية العلم بالنقد العقلى وإنما استنتاجا من تاريخ العلم الإنسانى. قالوا: إن العقل البشرى قبل أن ينتهى إلى الحالة الوضعية مَرَّ بحالتين، لاهوتية وميتافيزيقية، ففى الحالة اللاهوتية ينزع العقل إلى الكشف عن ماهية الأشياء والعلل الأولى، ويفسر الظاهرات بقوة فوق الطبيعة، وفى الحالة الميتافيزيقية نجد تغيرًا ظاهريًا فى تصوره، فالقوة الشخصية المميزة يستبدل بها قوى مجردة توجد فى مختلف الظاهرات وتحدثها، أما فى الحالة الوضعية فهَمّه الأول أن يدرس الظاهرات وتسلسلها ويستكشف قوانينها.

من خلاصة الآراء فى الفلسفة نفهم أن معناها تردد بين أن تكون علم العلوم، أو علم القوانين العقلية المطلقة للفكر والوجود، أو علم النفس الإنسانية فتتميز عن العلم إذن بدراستها النفسية، ومن هنا كان علم النفس، وبفكرة الشمول والتوحيد بين الأشياء، ومن هنا نشأت الميتافيزيقا، وقد ترجحت الفلسفة بين هاتين الفكرتين فى جميع العصور حتى حاول كانط أن يوفق بينهما، فوجد – أثناء تقيده للنفس – القوانين العقلية المطلقة.

أما من حيث الرد على المذهب الموضوعى، فحسبنا أن نقول: إن موضوع الفلسفة غير موضوع العلم، وهذا يبرر دواعى وجودها، ولا

يجعل من نجاح العلم فى مناهجه دليلًا على بطلان موضوعها أو فساد أساليبها، ونجاح العلم وبلوغه أكمل النتائج لا يشفى غليل النفس الإنسانية المتعطشة إلى العرفان. حقًا إن فى العلم نورًا ومنافع، ولكن كل هذا لا يقنع العقل، بل يبقى متطلعًا صوب أسئلة أخرى تحيره وتغريه بالبحث، وهذه الأسئلة التى تنبع من صميم النفس هى التى تكفل - وسوف تكفل- بقاء الميتافيزيقا.

بل إن العلم نفسه ظاهرة حقيقة بالبحث والتأمل، كيف ينشأ العلم؟ وما هى دواعيه أو أغراضه؟ وكيف تقرر له المناهج المختلفة؟ كل ذلك يتطلب علمًا يبحث العلم من نواحيه المختلفة، ثم إنه لا يكفى أن نعرف الظاهرات ونربطها بمختلف القوانين، فهنالك مسألة لا تقل عن ذلك فى أهميتها وأحقيتها بالمعرفة وهى ما قيمة هذه المعرفة؟ إننا لا نعرف شيئًا ولا نستنتج أمرًا إلا عن طريق الفكر، فهل تكون معرفتنا مطابقة الواقع والحق أم أنها أوهام من صنع فكرنا ونحته؟ بل أين الدليل على أنه يوجد حق واقع وتصور ذاتى لا يتجاوز أمره الفكر؟ كل ذلك يحتاج إلى علم يبحثه ويقرر الحق فيه.

الفلسفة رهن بهذه الأسئلة، وهى لذلك باقية ما بقيت هذه الأسئلة، وما بقيت النفس التى توقظها.

(المجلة الجديدة، فبراير ١٩٣٥).

فلسفة الحب

الحب هو تلك النسمة الحية التى تشيع فى جميع الكائنات الحية، نبصرها فى تألف الخلايا وتجاذب الأطيار وتزاوج الإنسان، وقد يكون من الحكمة- إذا رغبنا أن نذكى إحساسنا به أو نسمو بعواطفنا فيه- أن نقصد جماعة الشعراء نصغى لأناشيدهم وقد وهبهم الله من طاقة الإحساس بهذه العاطفة وغيرها ما يبلغهم مناهل من تصوير العواطف العميقة، حيث يقف العقل حائرًا مترددًا. فما علاقة الفلسفة بالحب الحق؟ إن أى فلسفة هى وجهة نظر يفسر بها الفيلسوف مختلف الحقائق، ولما كان الحب إحدى هذه الحقائق فللفلسفة رأيها عنه، فواجب علينا نحو أنفسنا أن نعرف هذه الآراء. نعم إن الحب عاطفة، ولكن المعرفة التامة للعاطفة لا تتطلب فقط إحساسنا بها، وإنما يجب أن يضاف إلى ذلك امتحان وتكييف العقل لها حتى تملأ حقيقتها القلب والعقل، فيظفر العارف بمتعة الظافر بالنور بعد التخبط فى الظلام، ويحس إحساس المطمئن بعد التردى فى مهاوى القلق والشك.

وأول ما يخطر على بال الباحث هو هذا السؤال: ما أصل الحب؟ وتجيبنا الفلسفة إجابات مختلفة، بعضها يرجع للمذهب الواقعى، وبعضها للمذهب التصورى، وتغلب على البعض الآخر الأبحاث العلمية المادية، وفى كل من هذه الآراء نجد جانبًا من الحقيقة.

وقبل أن نتكلم عن هذه المذاهب المختلفة، يحتم بنا أن نذكر مذهبًا ساذجًا نبت فى العقول البسيطة الأولى، وترك آثاره فى معتقدات بعض الجماهير، وخلدت اللغة الشعرية- باستعاراتها وتشبيهاتها- معالمه، يفسر هذا الرأى فى الحب بالسحر، ويقول: إن المحبوب بحب بقوة سحرية تكمن فيه هى التى تمكنه من القلوب والأهواء، ومن هنا جاء الاعتقاد بأن بعض الأعمال السحرية قد توقع فى شراك الحب من كان عاصيًا، أو أنها تُرجع إلى وكر الحبيب من جذبه هوى جديد أصرفه ملل سأم، ولغة الغرام تدل على هذه العقلية، وما تزال ألفاظ السحر ترادف ألفاظ الغرام.

لكن العقل لا يسلم للسخرة بآرائهم ولا يؤمن بالسحر لأن للعقل منطقًا ثابتًا وليس للسحر منطق ما، ولأن السحر يمثل حالات فردية خاصة وأحوالًا شاذة لا تخضع لقانون، أما العقل فنزاع إلى معرفة القانون لكل حادثة، بحثًا عن الحقيقة الواحدة المشتركة بين ظاهرات مختلفة الظاهر. لذلك كله فهو ينبذ فكرة السحر ويرى فى الحب رأيا آخر، يقول: إننا لا نحب المرأة ولا البحيرة ولا الأنهار ولا الأوطان، ولكننا نحب الكمال، إذ إن هناك كمالات وسجايا تنزع إليها قلوب البشر بالمحبة، فإذا لقيتها فى شيء جامد أو حي اختصته بهواها، أى أن المحبوب لا شأن له فى الحب إلا بقدر ما يحمل من هذه السجايا، وهذا رأى يذكرنا سريعًا بفلسفة أفلاطون وخاصة نظرية المثل التى تقابل المخلوقات، والتى يختلف حظها من الكمال فيختلف حظ الناس منه تبعا لذلك، وتتفاوت أقدارهم بقدر ما فيهم من كمالات. ولما كانت

هذه الصفات الكاملة كثيرة متباينة، سعى العقل- كعادته- إلى الكشف عن الوحدة المشتركة فيها، بحث عن الأصل الأول لجميع هذه الكمالات، ووجد ضالته، فى «الله» فالله هو أصل الكمالات، وهو – تبعًا لذلك- أصل الحب، ونحن نوزع الحب على الأشياء تبعًا لقربها منه أو بعدها عنه، نحب الملائكة فالناس فالحيوان وهكذا، ومن هنا أتت قدسية الحب.

وهنا يتبادر إلى الذهن اعتراض وجيه: إذا كنا نحب الكمال فى المحبوب، فكيف يتأتى لنا أن نحب ما هو بعيد كل البعد عن الكمال؟ ويرد أصحاب هذا الرأى أن الخطأ يأتى من أن الحب لم يأخذ مجراه الطبيعى، وأنه يأتى مما يضلل عين المحب عن الحب الصادق وليس من الحب نفسه، فإذا صدفت نفس عن الحب السامى فالذنب ذنب النفس، يعزون الفساد إلى النفس البشرية ويذهبون مذاهب مختلفة فى تعليل منشأ هذا الفساد، فيعلله روسو بالمجتمع، وتعلله الأفلاطونية الحديثة باتصال النفس بالجسد، وغير ذلك بما لا يدخل فى نطاق بحثنا، وإنك إذا رخصت نفسك مما يعلق بها من جراثيم الفساد خلصت للحب الكامل، وخلص الحب للكمال والخير.

تجمع هذه الآراء- كما ترى- على أن سر الحب فى المحبوب، سواء ذلك لسحر كامن فيه، أو صفة كمال يتحلى بها، أو كان لقربه من الله أصل الكمالات. ثم كان لتقدم علم النفس واستقلاله عن الفلسفة أثر

قوى فى فهم الحب ودراسته، لأن علم النفس الحديث يدرس الظاهرات النفسية دراسة علمية، والحب عنده ظاهرة من هذه الظاهرات، فهو يفسره على أساس أنه ظاهرة ذاتية تتعلق بنفس المحب لا بنفس المحبوب، كما رأينا عند أصحاب المذاهب السابقة، ولذلك عنى علماؤه بنقد فلسفة الحب السابقة. فمثلًا الفلاسفة السابقون كانوا يعزون أخطاء الحب إلى فساد النفس، ويعتبرون الخطأ شذوذًا، وأن الحب الطبيعى يسير دائمًا فى طريق الكمال، فيقول المعترضون: إن الخطأ فى الحب ليس عرضا وشذوذا ولكنه من صميم جوهره، فلا يسمى عاشقا من يحب المرأة بقدر ما فيها من جمال، ولا يسمى بخيلًا من يعشق المال بقدر ما فيه من منفعة، إنما العاشق هو الذى يحب المرأة فوق ما تستحق أضعافا، بل هو يحبها أحيانا عن غير استحقاق، وإنما البخيل هو الذى يحب المال حبًّا جمًّا أضعاف أضعاف ما تتطلب المنفعة، فالحب كما يقال أعمى وفيه لوثة جنون، لأنه يتوهم الجمال حيث لا جمال، ويبالغ فى تقديره إذا وجد، فلا يقال بعد ذلك أن أصل الحب فى المحبوب، بل إننا نقدر الشيء تبعًا لهوانا من غير تدخل جدارة الشيء أو عند جدارته. ويقول هؤلاء العلماء: إن الحب وثبة نفسية ماهيتها أن تمتلك ما تظنه يشبع هواك، فما أصل هذه الرغبة ؟ لو كنا نستطيع أن نحلل النفس تحليلًا وافيًا لما خفى علينا من أمرها شيء، ولفهمنا أصل الحب حق الفهم، ولكن أمر النفس مبهم جدا رغم هذه الأبحاث الطوال التى كتبت عنها، وعلى هذا فمعرفة أصل الحب لا يمكن إلا أن تكون

تقريبية ماسة لبعض جوانبه، قد يكون الأمر فى الحيوان سهلًا، لأن حياته النفسية بسيطة تسير على وتيرة واحدة وتتحكم فى الغرائز، أما نفس الإنسان فراقية معقدة أشد التعقيد، نعم قد يمكن التكلم عن «حب الإنسان» بوجه عام كأنه موضع يخضع للأحكام العامة، فتصدق بعض الصدق، ولكن الواقع أن الحب فردى ذاتى، وأن كل فرد يختص بنوع من الحب، ولذلك فطريقة الروائى الذى يريد أن يحكى قصة غرام شخص ما، أن يبدأ بسرد تفاصيل حياته الاجتماعية والنفسية، لأنه يعلم بداهة أن الحب يلحق بذاته ويتبع طبيعته الخفية.

مهد ما هدى إليه علم النفس الطريق لتفسير جديد للحب، هو تفسير المذهب التصورى، فهو يرى أن الحب يوجد قبل وجود موضوعه وبعده، وإن أدى ظاهر التفكير إلى عكس ذلك لأنه لا يشاهد حب إلا وهو ملتحم بموضوع، والدليل على ذلك أحلام اليقظة، فكثيرًا ما نحلم بالحب من غير أن نحس بموضوع الحب نفسه، ويبدو الأمر أكثر وضوحا عندما ترتد النفس عن التعلق بهوى ما، فنحسه جثة هامدة بعد أن كان شرارة حياة وقادة، وعندما يخلف الكره الحب بعد أن يخيب أمل العاشق فيما يعشق وينكشف له، فإذا به عار عن كل ما يحببه إلى النفس، فالحب هنا موجود ولكنه لا يجد ما يروي غلته، والحب إذن يخلق ما فى موضوعه من جمال على مذا الرأى، ومن النادر جدا أن يوجد فى الحبيب بعض ما نضيفه إليه من السجايا، أليس قد نكرهه فلا نرى فيه شيئا من الجمال؟ فالحب يبدأ كذبه علينا إذا استقر على شىء

ما، ورأي المذهب التصورى عن الحب متأثر برأيه عن المعرفة، فهو يقول: إن كل محصول معرفتنا عبارة عن صور قائمة بنفسنا، لا نكاد نشك فى حقيقة ما نتصور أنه يقابلها فى العالم الخارجى، ولكن كيف يجوز لنا أن نستوثق من ذلك؟ من يدرينا أن الصورة التى فى نفسى يقابلها موضوع فى الخارج مقابلة العلة للمعلول؟ ويقرر المذهب أننا لا نعرف إلا مذه الصور، وعلى نفس المنطق يقول: إن الحب عاطفة نفسية مستقلة عن كل موضوع خارجى، بل على العكس فهى تؤثر فى الأشياء وتكيفها على حسب مشيئتها. وكان من نتيجة الاعتقاد بهذا الرأى أن جنح أصحابه إلى التشاؤم ودعوا إلى مقاطعة الحب، لأن فلسفتهم كشفت لهم عما يعبد الناس من آلهة وخير وجمال، فإذا بها أصنام وخدع وأوهام، وإذا كان ذلك كذلك فمن العبث أن نحب أو نبجل خضوعا منا لعاطفة الجبن التى ترضى أن تنخدع بسعادة مزيفة، ولكن التفسير التصورى للحب يعجز عن تعليل الاختيار فى الحب: قد يخدعك الحب فى امرأة ولكن لماذا يخدعك فى امرأة بعينها دون سواها؟ أليس يشعر مذا بأن للمرأة نفسها تأثيرا ما؟ ثم كيف تعلل الحب المتبادل بين شخصين؟

تبقى جماعة من الماديين لا يرضون عن هذه النظريات السابقة؛ لأنهم لا يقبلون الأبحاث الفلسفية المجردة ويميلون إلى تفسير كل شيء تفسيرا ماديا، ويعنون بتفسير الظاهرات النفسية بإرجاعها للعوامل الفسيولوجية والبيولوجية، وهم يرجعون العواطف المعقدة

إلى أصول بسيطة يسمونها الميول، فالشراهة مثلا ليست عندهم حب الطعام المفرط ولكنها ظاهرة نهائية للميل الغذائى، والحب هنا هو نهاية الميل للتناسل، ولكن كيف السبيل إلى إغفال هذه الحقيقة الواقعة، وهي أن الحب قد يوجد من غير أن تمازجه فكرة الميل للتناسل، كما هي الحال فى الشذوذ الجنسى والحب الأفلاطونى؟ نعم قد يرد على ذلك بأن المجتمع هو الذى يفسر الطبيعة، وأن الشذوذ مثلا قد يأتى من التربية الفاسدة أو الظروف القاسية، ولكن العلماء يقولون: إن الشذوذ يوجد فى كل الطبيعة الحيوانية.

الحق أن أى نظرية من هذه النظريات لا يمكن أن تكفى لتفسير الحب، لأن كلا منها- مع عدم إنكار ما تحوى من تعمق فى التفكير- تبحثه من ناحية واحدة، فتفسره تفسيرا بسيطا لا يتناسب وتعقد عاطفته، فهو إما ظاهرة ذاتية فقط أو موضوعية بحتة أو سحرية لا غير أو أنه ظاهرة بيولوجية، والحق أن الحب عاطفة مركبة، بل هي أعقد العواطف جميعها، ولا عجب فهو محور الوجود الحى، والحقيقة أنه لا يوجد إنسان لا يحدوه فى عمله حب ما، سواء فى طفولته أو شبابه أو كهولته أو شيخوخته، كأن الحب أداة فى يد الحياة تسخرنا به لأغراضها.

الحب عاطفة معقدة جدا، نجد فيها الميل البيولوجى، والوهم الذاتى، والجاذب الموضوعى، والإلهام القدسى، والسحر الساذج. وأنواع الحب المختلفة تأتى من تغلب أحد عناصره الكثيرة، فقد يغلب على النفس ما فى الموضوع فيصير الحب مثليا، وقد تغلب

أوهام النفس فيصير جنونا، وقد تتحكم الغريزة فيكون شهويا، وهكذا مما لا يحصره عد.

لعل نوع الحب الذى يمنحه قلب الشخص يدل أقوى الدلالة على نفسيته وأسلوبها فى الحياة، ويكشف عن شخصيته وما فيها من قوة أو ضعف، سمو أو انحطاط، فالحب على هذا مفتاح سرى نستطيع – مع التأمل وحسن الفهم– أن نلج به مغلق النفوس.

(المجلة الجديدة)

اللّه

تشهد حياة الإنسان منذ النشأة الأولى التي عرفها العلم والتاريخ بأن الدين كان وما يزال عنصرا جوهريا فيها، يقوم بدوره الجليل في صدر الإنسان وضميره، ويمتد أثره إلى ميدان المجتمع الفسيح فلا يدع ظاهرة من ظواهر إلا ويؤثر فيها ويضفي عليها من لونه، ولذلك كانت فكرة الله- وهي محور الدين وروحه- أكبر ما يثير الشغف ويغري بالاطلاع، وما من مفكر أو عالم إلا وقد تعرض لها، وكان له عنها رأي أو اعتقاد.

ولسنا نحاول الآن أن نسطر موضوعا صوفيا نأتي فيه خوالج قلبنا وما نقدس وما نعبد، ولكنا نريد أن نعرض جوانب هذه الفكرة الموزعة بين المفكرين من مختلف المذاهب لنرى ما قدر لها من المعتقدات والآراء.

وقد ذهب المفكرون في تقدير الله ثلاثة مذاهب، فمنهم من رآه بعين الفكر والعقل والمنطق وهم جماعة الفلاسفة، ومنهم من عرض فكرته على المناهج العلمية مستعينا بالتجربة والاستقراء وهم علماء الاجتماع، ومنهم من بذل الجهد لبلوغ غايته بالقلب والشعور وهم طائفة المتصوفين.

الله والفلسفة:

الفلسفة تؤلف بين أجزاء الوجود وتضمها في وحدة منتظمة القوانين، وتضع على قمة هذه الوحدة الله سواء اعتبرته خالقا أو منظما مستقلا عن الكون أو حالا فيه. فلقد تعرضت فكرة الله من بادئ الأمر إلى فرضين جعلا من الفلاسفة طائفتين في العصرين القديم والحديث، أولهما وهو مذهب المؤلهة يرى الله جوهرا مستقلا عن العالم، يسمو بذاته على ذاته ويتميز بجوهره عن جوهره ويعلو بماهيته على قوانينه، وثانيهما وهو مذهب الحلول يرى أن الله يحل في الكون ويمتزج به امتزاجا يمتنع معه وجود خالق ومخلوق، قديم وحادث، فليس يوجد إلا جوهر واحد، الأشياء أعراضه وأحواله.

ولنعرض عليك آراء بعض الفلاسفة القدماء من كلا المذهبين، فمن أتباع المؤلهة أفلاطون، والله عنده روح عاقلة، تدبر شئون العالم وتسهر عليه واضعة نصب عينيها المثال الأحسن، وهو نشر النظام والتناسق والجمال في كل مكان. ولكن أفلاطون أبقى في إلهه نقصين، فجعله منظما للوجود لا خالقا له، ورضي أن يكون غير كامل القوة؛ لأن الشر لا يزول كله من العالم، ومحال أن يزول كله.

ومن عمداء هذا الرأي أرسطوطاليس، وكان يرى أن الوجود أزلي وأن الحركة أزلية، ولكن الحركة ليست علة ذاتها فلا بد من وجود علة أولى هي علة كل حركة، وهي ذاتها غير متحركة وهو ما يسميه بالمحرك الأول، وكل ما في هذه العلة كامل وهي الله.

وماهية الله عقل خالص، ولكن ما عسى أن يكون موضوع هذا العقل؟ هل يكون الوجود؟ كلا. لأن الوجود ناقص وقد يوجد من الأشياء ما الجهل به خير من معرفته، فموضوعه أجل وأكمل، ألا وهو ذاته، فالله عقل يتأمل ذاته أو كما يقول ابن سينا عقل وعاقل ومعقول.

والواجب ملاحظته هنا أنه ما دام الوجود أزليا فإله أرسطوطاليس لم يخلقه، وهو إلى ذلك يجهله كما رأينا.

ونستطرد إلى مذهب الحلول، وتمثله في القديم مدرستا الرواقية والإسكندرية. أما الرواقيون فيتصورون العالم كائنا حيا ويجعلون له كبقية الأحياء موضوعا للتدبير أو روحا وهي الله. تمتزج به وتكون وإياه شيئا واحدا، ولما كانت نزعة الرواقيين مادية فقد جعلوا الله روحا مادية أو نسمة نارية وإن كانت مشبعة بالفكر.

وأما مدرسة الإسكندرية فقد آلف مؤسسها أفلوطين بين آراء أفلاطون وأرسطوطاليس والرواقية، فقال: إن الله ثالوث لأنه مكون من ثلاثة أوجه أبدية، فيوجد الواحد المطلق اللانهائي الذي هو مبدأ كل شيء، والذي يعلو بذاته على كل شيء، ومن هذا الواحد يفيض العقل وهو محتوى الأفكار ومجتمع المثل العليا كما تصورها أفلاطون، وماهية هذا العقل أن يتأمل ذاته، الرأي الذي يذكرنا برأي أرسطوطاليس، ومن العقل يفيض الروح، وهذه إذا تحركت أحدثت الزمان والمكان، وهذه تذكرنا بالروح الرواقية.

وهذه الفلسفة حلولية من حيث إنها لا ترى وجودا لغير الله، والله لا يخلق الوجود ولكن الوجود يفيض عنه كما تصدر الحرارة عن النار، ولكنها من ناحية أخرى ليست كاملة الحلولية كحلولية الرواقية، لأن الله ليس مستغرقا بأكمله في الوجود، وما تزال هنالك وجوه للتمييز بين تلك الأوجه الثلاثة.

فإذا عرجنا إلى العصور الحديثة، ألفينا تغيرا ظاهرا في فهم فكرة الله يظهر أثره في مذهبي المؤلهة والحلولية. فعند المؤلهة نجد أن الله اتصف باللانهاية، ففلاسفة هذا الرأي يرون أننا وإن استطعنا أن ندرك الله إلا أننا نعجز العجز كله عن أن نحيط به، كما يرون أن تحديد صفات الله يأتي من قياس كمالاته العليا على مثال كمالاتنا الإنسانية الناقصة.

كما اتصف بالقدرة على الخلق، فالله القديم كان منظما لا تتجاوز قدرته التنسيق والترتيب، أما الله الحديث فخالق بمعنى أنه يخلق – كما يقول سنت توماس- من العدم، ويحتاج إليه كل الوجود، ولكن التسليم بهاتين الصفتين يثير مسائل عسيرة الحل، فالتسليم لله بصفة اللانهاية والأخذ بالاعتراض الذي مؤداه أن لانهائية الله وكمالاته يجب ألا تتصور على مثال الصفات الإنسانية، يوقعنا في حيرة كبرى لغموض معنى الله وإغلاق أذهاننا عن تصوره، فما هي ماهيته؟ وعلى أي مثال يمكن تصورها؟ وإذا كانت طبيعته بهذا الغموض فكيف يمكن أن نضيف إليها أي صفة من الصفات إطلاقا؟

وأما مذهب الحلول فقد اتخذ أشكالا كثيرة نكتفي بعضر مذهب أسبينوزا منها، ولعله أبهاها جميعا، يعرف ذلك الفيلسوف الله بأنه كائن مطلق اللانهاية، أي إنه جوهر مكون من أعراض لامتناهية، كل منها يعبر عن ماهية لانهائية أبدية، والجوهر هو ما يقوم بنفسه ويدرك بذاته دون حاجة إلى سواه، وعليه فالله هو الجوهر الأوحد، وهو يحوي في ذاته كل ما يوجد، فهو يمتد في أعراض لامتناهية العدد لا نعرف منها سوى اثنين: الفكر والامتداد، ولا نتصور أن هذا الفكر الذي نضيفه لله كفكرنا مركب من عقل وإرادة مثلا، وإلا كنا نتصور الله على مثال الإنسان، كذلك إضافة الامتداد إليه لا تعني أنه جسماني، فهذا الامتداد هو الماهية التي لا تتجزأ، وأما بقية الأشياء الجزئية فليست إلا أحوالا من تلك الأعراض الآلهة، فالنفوس أحوال من عرض الفكر والأجسام أحوال من عرض الامتداد، وجميع ذلك هو الله، فجميع ما في الوجود من أجسام ونفوس هي أحوال من الامتداد والفكر اللذين هما عرضان من أعراض الله اللامتناهية، فجسمك حال من عرض من أعراض الله، ونفسك حال من عرض من أعراض الله، وأنت – في النهاية– الله.

ومما يلاحظ أن الحلوليين لا يدعون مجالا للخلق، لأن الله هو الموجود فقط، ولكن يبقى سؤال معضل وهو كيف يمتد الجوهر إلى أعراض والأعراض إلى أحوال؟ كيف آل جوهر الله إلى الأحوال التي أنا واحد منها؟

هذان هما المذهبان اللذان يتنازعان على تفسير طبيعة الله، وهما ليسا كل ما يقال في الفلسفة الدينية، فقد يعترض معترض ويقول: فلتكن هذه هي الآراء في الله، ولكن ما الدليل على وجوده؟

وبهذا السؤال ننتقل إلى مسألة أخرى، هي البراهين على وجود الله.

وعندنا ثلاثة أنواع من هذه البراهين:

١) براهين ميتافيزيقية تقوم على النظر العقلي البحت.
٢) براهين طبيعية تقوم على تأمل الوجود الخارجي.
٣) براهين أخلاقية تقوم على الإحساس بالعالم الأخلاقي.

فأول البراهين الميتافيزيقية: البرهان الوجودي، وأول من لفت النظر إليه سنت أنسلم، ثم أتبعه ديكارت فليبنتز فالحلوليون، وهذا البرهان يبدأ من تعريف الله بالكمال المطلق، وهو ما يظن القائلون به أنه يوجد في العقل بالبداهة التي تمتنع على كل شك، ويستنتجون من هذا التعريف أن وجود الله (في الواقع) ضروري، ويمكن وضعه على الشكل الآتي:

الله هو الكائن المطلق الكمال (وهذه حقيقة بديهية لا تحتاج إلى استدلال)

الوجود كمال

الله موجود

الله هو الكائن الوحيد الذي تستدعي ماهيته وجوده، أو كما يقول ديكارت: ماهية الله تستدعي أن يكون موجودا، كما أن ماهية المثلث تستدعي أن يكون مجموع زواياه = ٢ ق.

ولو أننا فرضنا أن الكائن المطلق الكمال غير موجود في الواقع، لعنى فرضنا أنه غير كامل ولوقع التناقض الملموس.

والحق أن تصور كائن كامل شيء وفرض وجوده في الواقع شيء آخر، إذ كيف يجوز أن نتجاوز مجرد التصور العقلي إلى تقرير وجود حقيقي.

وقد يمكن التسليم بمثل هذا الدليل إذا أمكن تصديق فلسفة أفلاطون الواقعية، التي تجعل للمثل العليا العقلية حقيقة واقعية في عالم آخر، هو عالم المثال، فالفكرة العقلية المجردة في هذه الفلسفة حقيقة واقعية لا شك فيها.

ويوجد برهان آخر ينحو نحو البرهان الوجودي من حيث اعتماده على العقل، ولكنه يميل نوعا إلى المنهج التجريبي، وواضعه ديكارت فهو يقول: إنه يجد في عقليه فكرة عن اللاتناهي، وتساءل من أين يمكن أن تأتي لعقله هذه الفكرة؟

إما أن تأتيه من العالم الخارجي أو من ذاته، ولكن ليس في العالم الخارجي شيء لا متناه، والعقل ذاته متناه محدود، فلا يستطيع أن يبدع اللامتناهي، وإذ ثبت أنها ليست من إحدى هاتين الناحيتين فلا بد أن

الذي خلقها في عقله كائن لا متناه أو هو الله نفسه، تركها في العقل الإنساني كأثر للصانع فيما صنع.

والبراهين الطبيعية تقوم على التجربة والمشاهدة المحسوسة، وقد ميز كانط منها نوعين: واحدا يعتبر العالم ككل واحد، وآخر يتوجه بملاحظته إلى حالة من أحوال الوجود، مثل النظام، ثم يصعد منها مهتديا بقوانين السببية حتى يبلغ الله. والأول هو برهان فلاسفة المدرسيين، وفحواه أن العالم في مجموعه ممكن الوجود، أي إنه من الممكن أن يوجد ومن الممكن ألا يوجد، وليس به من ضرورة توجب أن يكون موجودا أو تمنع تصور عدم وجوده، ومن كان هذا شأنه فهو لا بد إن أتى عليه دهر لم يكن موجودا، فلو لم يكن يوجد كائن واجب الوجود وقادر على إيجاد غيره لما وجد هذا الوجود الممكن.

ويبدو هذا الدليل مقنعا لأنه يعتمد على التجربة والإحساس، ولكن كانط يقف أمام فرض وجود الخالق الموجد لذاته الواجب الوجود وقفة التردد والشك؛ لأنه فكرة مجردة لا تمت إلى التجربة بصلة من الصلات.

والثاني يبدأ من مشاهدة نظام الكون العجيب الذي يدل في خطوة من خطواته على غائية ظاهرة. ولما كانت الغاية قرينة العقل لأنه هو الذي يقدر ويدبر، فلا بد أن يكون للكون علة عاقلة.

ولكن مشاهدتنا هذه لا تكفي للحكم على وجود إله كامل لامتناه، فتجربتنا محدودة، وما تعرفنا من غايات الطبيعة ونظامها محدود بها، فهو لا يساوي الاستدلال على إله كامل لامتناه.

وأما البرهان الأخلاقي فيعتمد على وقائع خلقية وظاهرات نفسية، ومؤداه أن الشعور الأخلاقي والتمييز بين معاني الخير والشر وحساسية الضمير تشير جميعها إلى وجود إله مشرع، يفسر وجوده تلك المشاعر السامية التي تختلج في الوجدان والتي لا يمكن أن تصدر إلا عن مثله، وهو ليس برهانا بمعناه المنطقي ولكنه اعتقاد قلبي جدير باحترام العقل النظري وإن كان بعيدا عن ميدانه.

هذا استعراض لفروض الفلسفة عن فكرة الله من حيث طبيعته ووجوه الاستدلال عليه، أو هو ذكر لجهد العقل المجرد في محاولاته لمعرفة الله.

وفي فرصة أخرى نأتي على ذكر آراء الاجتماعيين والصوفيين.

(المجلة الجديدة، يناير ١٩٣٦)

فكرة اللّه في الفلسفة

النظرية الاجتماعية ترمي إلى غاية بعيدة، هي أن ترجع إلى المجتمع وتفسر بالروح الاجتماعية جميع الظاهرات التي تحدثها إرادة الإنسان أو يراها فكره أو يجدها ضميره، وبمعنى آخر جميع مظاهر النشاط البشري بما في ذلك ما قد يعتقد أحيانا أن أصوله في السماء أو في صميم النفس الإنسانية.

وتعتبر هذه النظرية الدين ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية مثله مثل فكرة الله، وتحاول أن ترسم خطواتها وتتتبع آثارها من أول بدء الإنسان بالحياة في المجتمع، وتساير تطورها ونموها حتى تبلغ منتهاها الذي هي عليه الآن.

وكذلك دوركايم، يرى أن فكرة الله ليست فكرة بسيطة تدرك بذاتها بالبصيرة والفطرة كما يقول بعض الفلاسفة ولكنها في الواقع قمة تركيب ونهاية حياة متطورة، وهو يردها إلى المقدس الذي كان يعبده أجدادنا الهمج في طور من أطوار حياتهم، ويرى أن هذا المعبود يترجم عن روح المجتمع وقداسته، وتشتق روحه من روحه.

فهل حقيقي أن فكرة الله ترجع إلى فكرة أبسط هي المقدس؟ والجواب عند دوركايم بالإيجاب، وتؤكده عنده الأساطير، فدراستها

تدلنا دلالة واضحة على أن فكرة الإله المتحققة ذاته في شخصيته أو الإله المشخص، تسبق في العقل البشري بتصور عام: قوة مقدسة غير مشخصة.

وكذلك معرفة أحوال القبائل البدائية التي تناهت في بداءتها تدلنا على أن فكرة الألوهية بمعناها مفقودة بينهم، فليس الذي يقدسونه كائنا أو شيئا مميزا له خواص مقدسة، ولكنه موزع بين قوى غير محدودة، غير متميزة الذات حقيقة بأن تقارن بالقوى الطبيعية. ففي بعض المجتمعات البدائية يسود الاعتقاد فيما يسمى بالمانا «Mana» وهي قوى خفية سرية تحمل في الأشياء والكائنات، ويرجع إليها ما يتميز به الشيء من قوة أو فضل، فهذه القوى العامة غير المشخصة هي التي آلت فيما بعد إلى الآلهة كما نعرفهم.

فإذا سلمنا مع دوركايم بأن فكرة الله ترجع إلى فكرة المقدس العام، وأنها كما نتصورها فكرة مركبة مشتقة من غيرها، فيبقى أن نسأل: من أين للإنسان بهذا التصور عن القوة المقدسة الأولى؟ وعلى هذا السؤال يجيب دوركايم بأنها تأتي من المجتمع وتتكون وتنمو فيه، ويشرح ذلك فيقول: إنه في الأعياد والاجتماعات والاحتفالات العامة- حيث يلتقي الفرد ببقية المجموع ويشاركهم فيما يدعو إليه الحفل من غرض ويتأثر وإياهم بشعور واحد- يجد الفرد إحساسا بقوة جديدة يتغلغل فيه ويسمو به ويمده بحياة لا يستطيع أن يحياها بمفرده. فإذا كان بصدد

التفكير والتأمل في هذه القوة الجديدة عجز عن أن يردها إلى أصلها الحقيقي، وهو المجتمع وروح الجماعة، فيرجعها عقله البسيط إلى قوة غريبة خفية فوق ما يتناوله عقله من النظام الطبيعي.

ومما أثبت لدوركايم أن هذه القوة المقدسة هي المجتمع بالذات أمران: أنها تحوز الصفات التي يتصف بها المجتمع في نظره، فهي مثله تسيطر على نفس الفرد من مكانة سامية تعلو على الجميع، ومع ذلك يشعر بها كل فرد كما لو كانت تنبع من صميم نفسه وقلبه، وهي قوة ليست كالأشياء الطبيعية لأنه يضيف إليها صفات إنسانية ويضعها موضع التجلة والاحترام.

والأمر الثاني الذي يدل على انتهاء فكرة الله إلى المجتمع، أن التطور الاجتماعي يفترق دائما أبدا بتطور في فكرة الله، لا تخفى أوجه التشابه والتقابل بينهما.

ففكرة القوة غير المحدودة الغامضة توجد في المجتمع البدائي حيث تنعدم شخصية الفرد وتمتزج بشخصية المجموع، فلا يشعر بضميره الفردي متميزا واضحا مستقلا، وعندما يأخذ هذا المجتمع في الترقي ويبدأ انقسامه الأول إلى قبائل مختلفة يوجد في كل قبيلة مقدس خاص بها، تختاره تارة في نوع من النبات أو نوع من الحيوان تعتقد بحلول المانا فيه، وهو ما يعرف بطوطم القبيلة. فلما أن تقدم الزمن بهذه القبائل واجتمعت باختيارها أو بقهر بعضها للبعض الآخر، وتألفت

فيها سلطة واحدة لها حق السيطرة على الجميع، وجد المانا العام المطلق بجانب الآلهة المبعثرة المتميزة، واقترن وجوده بوجود رئيس القبيلة الأعظم.

فثبت بذلك عند الاجتماعيين أن الله فكرة مركبة خضعت لتطور طويل على ممر السنين، وأنها ترجع إلى أفكار أبسط منها منشؤها المجتمع بالذات.

ووجه الاعتراض على الرأي الاجتماعي أن الدين يحوي من الأفكار السامية ما يتجاوز بسموه حدود المجتمعات مهما كان رقيها، فأي مجتمع من المجتمعات يوحي بأفكار هي مهما ترتقي وتتسامى تحوم حول شخصه ومنفعته، فهي دائما مشبعة بالأنانية وحب الذات وكره الغير والرغبة في الاستيلاء والغلبة. أما الإخاء والعدالة والكمال فهي تصورات لا يتأتى للمجتمع أن يبديها ولا بد لها من منبع سواه، سواء أكان في السماء أم في جوهر النفس البشرية.

ويوجد سبيل آخر للاهتداء إلى الله وهو المتصوف، والحال هنا يختلف عما أسلفنا وصفه في عرض وجهتي نظر الفلاسفة وعلم الاجتماع، فالله هنا ليس فكرة مجردة بسيطة نبلغها بالمنطق والفكر، ولا هو فكرة مركبة يهدي إليها استقراء أحوال المجتمعات البشرية، ولكنه ماهية عليا حافلة بالحياة، نشعر بها في أعماق نفوسنا، ونسعد بهذا الشعور بعد جهد جهيد تتكلفه النفس في التأمل والتسامي.

ومما يلاحظ على المذاهب الصوفية أن أهلها يُعْنَوْن بتلك التجربة النفسية العليا التي تجذبهم إليها جذبا عنيفا، يجعلهم قليلي الاحتفال بالتقاليد الدينية المحفوظة والطقوس الشكلية والكتب والتعاليم؛ لأنهم يجدون جميع هذا بالإضافة إلى ما يشعرون باردًا لا حياة فيه، ولهذا وجد دائما بين المذاهب الصوفية والسنية تنافر وجفاء.

ولكن لا محيد للصوفية عن التأثر بالدين السائد، لأن الصوفي كغيره ينشأ على دين يتأثر به شطرا كبيرا من حياته، فمهما تفانى في الجوهر فلا يمكن أن ينسى – نسيانا تاما- الصور والأشكال، فهنا يمكن القول بأن الصوفية كالفلسفة لا تنجو من أثر المجتمع وروحه.

وبهذا ينتهي تصور الله الذي وجدناه في بعض المجتمعات قوة عامة غير محدودة ولا شخصية، إلى إله فردي شخصي حي يتفجر وحيه من قلب المتصوف العارف.

وقد وجدت الصوفية تأييدا من بعض الفلاسفة أنفسهم، فباسكال يقرر أنه توجد ثلاث وسائل للاعتقاد: العقل والتقليد والإلهام، والإلهام وحده هو الذي يهدينا إلى الله، وأما العقل والتقليد فيمهدان ويساعدان ويتعذر أن يوفيا بالغرض وحدهما، فالبراهين الميتافيزيقية تمتنع على غير كبار المفكرين، وحتى هؤلاء لا يدوم تأثيرها فيهم إلا حين يتأملونها، ولا يأمنون الزيغ عند انصراف عقولهم عنها إلى غيرها مما يسترعى التفكير والتأمل، أما الشعور بالله شعورا أبديا فيتحقق بالسمو إليه والاتصال بذاته والامتزاج بجوهره.

وفلسفة برجسون تعتبر امتدادا لفلسفة باسكال وتتصل عن قرب بالصوفية.

وبرجسون يتكلم في فلسفته عن وسط تنطلق منه العوالم كالأسهم النارية، وهو ليس شيئا جامدا ولكنه حياة مستمرة منطلقة حرة، هذا الوسط هو الله وهو خالق حر خلق المادة والحياة وخلق الإنسان، وقد وجدت في الإنسان قوة مبدعة من شأنها أن تتم عمل الله في الخلق والإبداع، فكأن قوة الله المبدعة لا تنحصر في ذاته، ولكنها تمتد إلى المخلوقات الراقية.

والآن فلنسأل أنفسنا هذا السؤال: ما الذي تتركه في النفس جميع هذه الآراء من الأثر؟

إن البراهين العقلية تمهيد حسن ولفت قيم ولكنها لا تبلغ بالإنسان درجة الاعتقاد الحقيقي، وإني لأجد نفسي بعد الاطلاع عليها حيث كنت من القلق والاضطراب.

والرأي الصوفي يقف الإنسان حياله مكتوف اليدين؛ لأنه حياة لا يشعر بها إلا من يحياها، ولكن تجربته تشمل الحياة بأسرها وهي أعز من أن يجازف بها الإنسان.

على أن الله موجود في صميم القلب بمعنى آخر، إذ توجد عاطفة التدين في النفس الإنسانية، وهي شعور إنساني جوهره السمو ومظهره آيات التقديس والجلال التي نعبدها في النفس والطبيعة، وقد يغالي

الاجتماعيون عندما يردون هذا الشعور إلى المجتمع، كما قد يخدع الفلاسفة عندما يتصورونه أفكارا مجردة قوامها المنطق.

نعم إن الله الذي تعرفنا به الكتب المقدسة فوق كل برهان أو دليل، ولا حيلة للإنسان في الإيمان به أو الإنكار له، ولكن يبقى لنا إيماننا الطبيعي الذي به نقدس ونفيد كل جليل وجميل في النفس والكون.

(المجلة الجديدة، مارس ١٩٣٦)

فكرة النقد في فلسفة كانط

أوجد جاليلو وديكارت للعلم حياة جديدة بما انتهجا فى البحث من وسائل، إلا أنه مع ذلك لم يسلم من الاختلافات والمنازعات الكثيرة حتى انتهى إلى كانط وهو كثير المتناقضات، وكانت فلسفته تتلخص فى مقارنة الآراء المتضاربة والوسائل العملية المتنازعة واستخلاص أوجه الحق منها، وهذا ما كان يطلق عليه كلمة «النقد»، ويلزمنا أن نفهم معنى النقد فى فلسفة كانط ولماذا عارض به التصديق المطلق والشك، لأن هذا النقد هو استكشافه العظيم الذى بينت به قواعد البحث ومناهجه فى العلم والدين.

كانت الاختلافات على الوسائل العلمية الصحيحة عظيمة كما قدمنا، وكانت الأبحاث القديمة لا تخلو من التحيز والتطرف، فتناول كانط طرق البحث كلها بنقده النزيه حتى استخلص اللباب والجوهر ورمى بالقشور، وقد ساقه ذلك إلى نقد العقل البشرى بوجه عام، وتنضح لنا العقبات التى اعترضت كانط لو أننا ألممنا بتاريخ الفكر فى القرنين السابع والثامن عشر، وأول ما نلاحظ هو تقدم علم الطبيعة، قال كانط فى ذلك: «بعد إجراء تجارب جاليليو وتورشيلى، أضاء نور جديد على طلاب الطبيعة».

وتلا ذلك تقدم فى العلوم الرياضية، وتبين بجلاء خصب هذه الطرق العلمية الجديدة وفوائدها فى تفسير الظواهر الكونية، وعقم الطرق القديمة المتبعة فى العلوم الدينية، ونشأ خلاف عظيم بين الذين يقولون إن المعرفة لا يمكن التحقق من صحتها إلا إذا قامت على نظريات رياضية، والذين يؤمنون بالتجربة والملاحظة وهما اللتان تعتمد عليهما العلوم الحديثة، ويمثل الجماعة الأولى ديكارت الذى قال إن الحقيقة الرياضية تكون واضحة جلية لا يشوبها خيال أو تصور، وكان يظن أنه يمكن معرفة الحقائق العملية إذا عرفنا الصفات الأولية للأشياء، دون اكتراث للصفات الثانوية كاللون وغيره، أو بعبارة أخرى إن الوسيلة الرياضية تستطيع أن تفسر المظاهر الكونية، وتعرف هذه الطريقة بالطريقة العقلية.

ثم جاء نيوتن وبرهن على فساد هذا الزعم، ورد جماعة من أشياعه على نظرية ديكارت بقولهم إنه يوجد فرق بين إدراكنا لحقيقة رياضية مثل تساوى زاويتين أو ضلعين فى مثلث، وبين إدراكنا للمثلث نفسه، ذلك الإدراك الذى يجعلنا نفهم من الشكل المحاط بثلاثة أضلاع أنه مثلث وليس شكلا آخر، فالملاحظة هى التى تمكننا من ذلك. وأتى لوك ولاحظ الاختلافات المتقدمة، وشعر بالحاجة القصوى إلى النقد الفلسفى، وقد قال فى كتاب له:...«تقابل عندى خمسة أو ستة من أصدقائى، وتحدثنا جميعا فى موضوع، وقد وجدنا أنفسنا فى حيرة أمام عقبات كثيرة لاحت لنا أثناء البحث، وبعد أن أتعبنا أنفسنا بلا جدوى

ودون أن نزيل ما علق بنفوسنا من الشك، تبين لى خطؤنا فى اختيار الموضوع، وأنه قبل أن نتصدى لحل مسألة من مسائل الطبيعة يجب علينا أن نتعرف مقدرتنا على التفكير، وأن نعرف المواضيع التى يمكن بعقولنا أن نبحثها والتى نعجز عن حل معضلاتها»، وهكذا فكر لوك فى نقد العقل نفسه، غير أنه ضل السبيل الرشيد إلى إتمام غرضه كما قال كانط، ونظر إلى المعارف المحفوظة فى العقل كمن ينظر إلى غرفة من بابها المفتوح، فكان لذلك يعتقد أن المعرفة الصحيحة هي «الحاضرة فى العقل»، واستنتج من ذلك أن المعرفة التى نتوصل إليها عن طريق الرياضة مى معرفة صحيحة، أما البحث عن خلود الروح مثلا- وهو ليس من المعارف «الحاضرة فى العقل»- فهو عبث لا فائدة منه.

ولقد فسرت «الحاضرة فى العقل» بأننا نستطيع مثلا أن نعرف أن الجسم الأصفر الذى نسميه ذهبًا له كثافة معينة ويذوب فى الماء المغلى، ولكننا نعجز عن أن نبين لماذا كان كذلك، كما أننا لا نستطيع تعميم هذا الارتباط الوثيق الذى يربط بعض الصفات ببعض الخواص فى جميع الأزمنة والأمكنة.

والحقيقة التى تستخلص من قول لوك هي:

أولا: إذا اختبرنا أجساما مادية نجد لكل منها صفات وخواص نفهم كلا منها على حدة ونجهل العلاقة بينهما، ولكنه رأى وجوب اختلاف الوسيلة فى الرياضة عنها فى الكيمياء، لأنه فى الأولى يبدأ بذكر التعريف

ثم يحلل إلى أجزاء يتيسر لنا معرفة علاقاتها ببعضها، كأن نعرف لماذا إذا كانت إحدى زوايا المثلث ٩٠ يكون مجموع الزاويتين الأخريين ٩٠، وفى الثانية تعرف الصفات ونعجز عن فهم العلاقة، وقد قال تبعا لذلك: إن العقل يعمل فى الرياضة على التوفيق بين أفكار ونظريات، أما فى الكيمياء فإنه يشتغل بأشياء خارجة عنه ومحسوسة، فنرى من ذلك أنه نسى حقيقة مهمة ومى أن الرياضة لا تقتصر على التحليل، لأن فيها كذلك التركيب، فهى كما يقول كانط عدة قواعد يمكن بعد أن نركب بعضا منها أن نتوصل إلى حقائق جديدة.

ثانيا: قال لوك: إنه لا يمكننا تعميم الصفات كما فسرت ذلك معرفة «الحاضرة فى العقل»، ولكننا نعلم أننا عندما نقول: إن الذمب كثافته كذا فإنما نعنى بذلك جميع الذمب، أننا نكون قانونا عاما لا يخل به وجود شاذ أو أكثر، ولسنا نعنى كثافة قطعة من الذمب معينة أمامنا أو حاضرة فى عقلنا، ثم إنه لو وجد مذا الفارق بين العلوم التجريبية والرياضية فكيف كان يتاح وجود علم الفلك، الذى يعتمد على الرياضة من جهة ويبحث فى العالم الحسى من جهة أخرى؟

ولقد تبين الحق لهيوم أكثر ممن أوردنا آراءهم، ولكنه قال: إن الهندسة مثل العلوم التجريبية لا يمكن التثبت من أبحاثها؛ لأن موضوعها العالم المحسوس، أما الحساب والجبر فلهما نتائج محققة ولكن بحثهما محصور فى دائرة أفكارنا، وقد خلق عقبة عظمى أمام أحكامنا عن العالم الحسى تتضمن مبدأ (التسبب) [يقصد السببية]،

وإننا فى الواقع لا نلاحظ الأسباب وإنما نحن نرى التغير والتتبع الحادث فى الظواهر الكونية، وعليه فنحن نضيف للأشياء ما ليس فيها ونحملها ما لم تحمل. يقول هـيوم: إن مبدأ التسبب لا يحكم عليه حكما صحيحا بواسطة العقل، والترابط الذى نراه بين الأشياء والظواهر هـو ليس فيها، وإنما هـو شعور فينا نحن، وهو نتيجة طبيعية للمادة، فنحن نلاحظ التتابع دائما فيخالط نفوسنا شعور يوهـمنا بأن ما أمامنا ليس تتابعا بسيطا ولكنه تسبيب [سببية] علة ومعلول.

فتفسيره - كما ترى - مناقض للمذهب التجريبى، ولكنه كشف النقاب عن حقيقة مهمة وهى أنه ولو أن التجارب لا تنفعنا فى معرفة مبدأ التسبيب، فإنها وسيلتنا فى استكشاف القوة التى تربط الأجسام بالخواص.

لقد فشلت الطريقة التجريبية والرياضية فى العلم؛ لأن الأولى لم تعرف القوانين التى تحكم الملاحظة وتوجهها توجيها صحيحا لتأمل الأشياء، ولأن الثانية لم تعترف بالملاحظة كلية.

ولم يكن حظ الدين والأخلاق فى الانتفاع بهذه الوسائل خيرا من انتفاع العلم بها. والظاهر من أول نظرة، أن الطريقة العقلية هى الوسيلة الناجحة لتفهم الدين والأخلاق، لأنهما يدوران حول ما يجب أن يكون لا ما هو واقع، فاعتمادهما ليس على الملاحظة بل على ما فوق الملاحظة.

وقد كان ديكارت عظيم الاعتقاد بأن الطريقة الرياضية كفيلة ببرهنة حقائق الأديان، ولكن النزاع الذى اشتد فى القرن الثامن عشر

حول الدين والأخلاق والأدب برهن على أن هذه الوسيلة لم تأت بما كان مطلوبا منها، ولم تصل بالدين والأخلاق إلى حالة الاستقرار واليقين، ولقد توصل سبينوزا – بواسطة طريقة ديكارت- إلى تصور الله ولكن عد اعتقاده كفرا وإلحادا، ولقد وضعت هذه الطريقة بقلم أحد أتباع كانط، حيث كتب له يقول: إنه

«كلما استزاد من البراهين التى تثبت وجود الله، زادت شكوكه وتزعزع إيمانه»، والأكثر من ذلك قول هيوم: لا شأن للعقل فى الدين.

وهكذا جحدوا العقل بعد ما آمنوا به إيمانا عميقا، وهكذا انتهى العلم ووسائله إلى كانط وفيه ما رأيت من الاختلافات والمتناقضات، فرأى أن خير وسيلة يعتمد عليها فى استخلاص الوسائل الصحيحة هى النقد الفلسفى.

وكان يعتقد أن الفلسفة ستظل متمايلة بين التصديق والشك، لا تنتهى لحال أو تستقر على قرار حتى ينقد العقل البشرى نفسه، ويتبين ما يمكن أن يتغلب عليه من معضلاته وما يقف أمامها حائرا.

وقد حاول كانط أن يوفق بين الوسائل العلمية المختلفة؛ ليحسم النزاع القائم بين نظريات العلم التى تعتمد على تلك الوسائل وبين الدين وأحكامه وتفسيراته للكون.

(السياسة الأسبوعية، ١٤ أبريل ١٩٣٤)

البراجماتزم أو الفلسفة العملية

كان ومازال أغلب الفلاسفة يعتقد أن الحقيقة مستقلة عن ذاتية الإنسان وأهوائه، وأنها لها كيانها وموضوعيتها، وكانوا يرون أن الفكر منزه عن المادة، وأن غايته التأمل والاستغراق فى هذه الحقيقة، وظل ذلك منزع الفلاسفة أو قل منزع أغلبيتهم، حتى كانت هذه الفلسفة التى تريد أن نسرد وجوهها البارزة، فقد هاجمت إطلاقية الحقيقة وأنزلت التأمل الفلسفى إلى مرتبة الأوهام والأضاليل.

وأول ما استعملت كلمة البراجمتزم فى معناها الخاص فى مقالة لبيرس، وكان يحاول فى هذه المقالة أن يقرر قاعدة عامة للتحقق من معانى الأفكار التى تمر بأذهاننا بطريقة تجريبية، فإذا أردت أن تتحقق من معنى فكرة تدبر نتائجها العملية، فإن تصورك لها هو كل ما تستطيع من تصور لهذه الفكرة، أو بعبارة أخرى حقيقة الفكرة هي تصور نتائجها العملية، وعلى هذا فيمكن أن نقول إن الفكرة التى ليس لها نتائج عملية لا سبيل إلى تصور حقيقتها.

وقد تأثر الفيلسوف الأمريكى وليم جيمس (١٨٤٠-١٩٣٠) برأى بيرس هذا، ويظهر هذا فى تعريفه للحقيقة، ولكى نفهم هذا التعريف ينبغى أن تشير إلى أن البراجمتزم لا تفرق – كما هي العادة–

بين حقيقة النظرية والعمليات التى توصل إليها، فعند جيمس مثلا توجد الحقيقة فى نفس هذه العمليات، والنظرية الحقيقية هي التى تؤدى إلى النتائج العملية التى تقرر وجودها، والفكرة الحقيقية ليست نسخة من الشيء، وكأنها الفكرة التى تنتهى بإدراك الشيء إدراكا مباشرا حسيا. وقد عرف جيمس الحقيقة تعريفا آخر مخالفا لذلك التعريف وإن لم يناقضه، اعتبر فيه أن النظرية الحقيقية هي التى تلبى نداء الحاجات الإنسانية، فالتعريف الأول يلخص الحقيقة فى الإدراك الحسى المباشر للشيء، وتعتبر هذا الإدراك المباشر آخر وجه من وجوه العملية التى يسميها جيمس بالحقيقة. أما التعريف الثانى فتبدو فيه الحقيقة مستقلة عن كل إدراك، وكلتا النظريتين من صميم الفلسفة العملية؛ لأنهما تجعلان الحقيقة للعمل أو الأغراض العملية، ويلاحظ أن التعريف الأول يجعل للحقيقة ذاتية موضوعية من حيث إنه يجعل الحكم الأخير عليها للإدراك المباشر، أما التعريف الثانى فيتبعها للحياة والأغراض الحيوية.

وقد يسأل سائل: كيف صار جيمس إلى تصور هذين التصورين للحقيقة؟ والحقيقة أن جيمس بين رجلين درس عليهما فتأثر بكل منهما، أولهما عالم حيوان يدعى اجانز، وقد علمه كيف لا يأخذ بالرأى حتى يمتحن بنفسه ويرى ببصره ويفحص بتجربته، ويظهر أثر هذا العلم فى جيمس فى تعريفه الأول للحقيقة. وثانيهما أبوه هنرى جيمس اللاهوتى الذى كان يتأمل حقائق الأمور بمنظار، فالخير هو

الحقيقى وما ليس خيرا فليس حقيقيا، فهو يتبع الحقيقة لأغراض الخير كما يتبعها جيمس لأغراض الإنسان الحيوية، ولذلك ففلسفة جيمس مزيج من نوعين متناقضين من الفكر، نوع تغلب عليه النزعة العلمية التجريبية الباردة، ونوع تكتنفه الاعتقادات الحيوية والمثل العاطفية، حتى إنه كان يذهب إلى حد القول بإمكان الاتصال بوجدانات غير مرئية والاستغراق فى وجدانات علنا، وهو قول جماعة المتصوفة.

إذن ما عسى أن يكون العلم الحقيقى فى نظر فيلسوف كجميس؟ هو الذى يلبى نداء حاجاتنا والذى نستطيع أن نعيش ونعمل فيه، فهو يطرح جانبا رأى العلماء فى الجبر؛ لأنه يقرر للعالم حقيقة ميكانيكية لا دخل لموافقتها لحاجاتنا أو لمخالفتها لها فى تكييفها، كذلك ينبذ الايدياليزم التى تقول بأن الزمان والمكان من خيالات الرؤوس؛ لأننا فى أعمالنا لا نستغنى عن الزمان ولا عن المكان.

والاعتقاد بأن العالم يمكن تقرير حقيقته تبعا للحاجة الإنسانية معناه الاعتقاد بوجود قوى مختلفة بالنسبة لأفعالنا، بعضها موافق وبعضها مخالف، ومن الممكن بداهة اعتبار هذه القوى من ناحيتين، واحدة تفاؤلية وأخرى تشاؤمية حسبما تعتبرها معينة لنا أو مقاومة لنا، وكان جيمس يتردد بين التفاؤل والتشاؤم، فكان يقول بوجود إله ولكن كان يعتقد بأننا نساعده فى عمله كما أنه يساعدنا، وكان ينفى

القول بأن العالم قد دبر أمره من قبل ويؤمن بأنه يسير تبعا، وهو يسير على رأى يوافق منطقه تماما، لأنه لو كان دبر للعالم حقيقة أزلية لما جاز لنا أن نقرر حقيقة له كيفما تستدعى الحاجة.

وقد تأثر جيمس بالعالم اجانز فخلص له من ذلك مذهب تجريبى كالمذهب التجريبى الإنجليزى، إلا أنه يختلف عنه فى أن المذهب الإنجليزى يتصور أن ظاهرات النفس ترتبط ببعضها عن طريق تداعى المعانى، أما جيمس فكان لا يؤمن بتداعى المعانى فى ربط ظاهرات النفس، وكان يقول بأن النفس وحدة مستمرة، ويتضح رأيه فى هذا الكلام عن الشعور فى كتابه عن علم النفس، فهو يتصور الشعور وحدة غير مجزأة مستمرة فى سيرها كالنهر، وكان لرأيه هذا أثر فى تصوره للعالم، فقد أداه عدم إيمانه بالتداعى إلى تصور العالم أجزاء متفرقة غير مرتبطة بسببية أو غيرها، مستعد دائما للدخول فى تكوينات مختلفة كالذرات، فحقائق العالم تظل قابلة للتغير المستمر، وهذا يوافق رأيه عن الحقيقة.

وقد اشتغل الأستاذ شيلر باكسفورد بنظرية قريبة من نظرية جيمس هذه، يمكن عدها من هذه الفلسفة العملية، وهي البشرية [الفلسفة الإنسانية]، وقد رفض الفلسفة التى تؤمن بالحقيقة المطلقة التى تعتبر كل حقيقة جزءا من كل وأنها مرتبطة بعلائق مع هذا الكل، والحقيقة عنده فردية، فعالمنا اليومى غير عالمنا الطبيعى غير عالمنا

البيولوجى، وكل هذه حقائق خلقتها الحاجات الإنسانية المتنوعة، وهذا كلام لا يتعدى مضمونه كلام جيمس، إلا أن شيلر ختم فلسفته بأحلام بشرية سامية.

وممن ساهـموا فى بناء هذه الفلسفة الفيلسوف ديوى، وقد ابتدأ بنقد الفلسفة قائلا إنها تبحث عن وحدة لأجزاء الوجود وهي التى جزأت الوجود إلى أجزاء، وما هي مسائل الفلسفة؟ الايدياليزم تمحو العالم المادى وتظنه صورة عقلية، ولكن يبقى عليها أن تفسر لماذا يوجد حس وفكر؟ ولماذا انقسم الإدراك الإنسانى العام إليهما، وكذلك المادية تمحو الروحية والضمير الإنسانى ولكنها لا تفسر لماذا نجد أنفسنا مع هذا الضمير فى عالم غير عالم الموجودات، هو عالم المُثُل والقيم؟ جميع هذه المسائل هي أوهام لا أساس لها، نشأت من اعتبار الفكر غاية فى نفسه، ومن اعتباره تأملا، والحق أن الفكر وظيفة تجريبية هو ظاهرة حيوية تحدث فى الفرد أحيانا لكى يلائم بين نفسه وبين الظروف الحاضرة التى تتطلب نشاطه، الفكرة فرض سابق للعمل، والفكرة الحقيقية هي التى ترشدنا فى عملنا، فالذكاء غايته حيوية، غايته العمل، ولكنه عامل لا غنى عنه وليس تابعا بسيطا، وهو بذلك يرد للعقل شيئا من سامى مكانته.

والآن نسأل كيف يمكن الموافقة بين هذا التصور للحقيقة وبين الحقيقة العلمية التى لا تتأثر بالأهواء ولا بأى شىء إلا الغرض

العلمى الخالص؟ الحق أن هذه الفلسفة التى تخضع الحقيقة للحاجات المتغيرة، أو بمعنى آخر هي رجوع إلى اعتبار الوجود بالعين الإنسانية إلا أنه مقلوب فى هذه المرة بروح عمل بها.

(المجلة الجديدة، سبتمبر ١٩٣٤)

في فلسفة برجسون

فلسفة برجسون

في نهاية القرن التاسع عشر كانت تتحكم في الحياة العقلية أربع موجات قوية وجهت الفكر الإنساني حينذاك، هي: رفض هربرت سبنسر للميتافيزيقا وعدها فوق متناول العقل البشري؛ وتشاؤم شوبنهور ومذهبه في أنه يوجد تحت كل وجود إرادة للحياة؛ وفلسفة تين الحسية التي ترد كل شيء إلى الحواس والإحساسات؛ وفلسفة روحية ضعيفة هي فلسفة لاشلييه وبنزو لا ترجع الضمير الإنساني والحرية إلى عناصر حسية أو أخرى مادية، وإنما ترى فيهما حقيقتين مستقلتين تعرفان بإحساس داخلي مباشر.

فلما جاء القرن العشرون تأثر هذا الجو بموجة جديدة معاكسة لهذه الموجات الثابتة، كأنها ترد عليها، وأول ما يميز هذه الموجة الفكرية الجديدة أنها لا تؤمن بالعقل إيمان الموجات السابقة بها ولا تعتمد عليه في دعم بنيانها.

وقد بعث المذهب الحيوي، بعثه هانزدريتش في ألمانيا، وارتد أمامه المذهب الميكانيكي الذي قام على أساس نظرية داروين، وقامت على هذا المذهب الحيوي فلسفات كاملة كفلسفة لسكي الروسي، الذي تصور العالم تصورا عضويا، وجميع هذه الفلسفات تأثرت ووجهت

بفلسفة برجسون الذي يعود إليه فض تجدد الفلسفة الحديثة. والسؤال الآن: ماذا صنعت فلسفة برجسون في تحوير معنى النفس والعقل اللذين هما محورا النزاع بين المادية والروحية في جميع العصور؟

الفلسفة الروحية تعتبر النفس عالمًا زاخرا بعيد الغور، نحس فيه بحريتنا ونعرف بداهة أن هذه الحرية غير متناهية، أما الفلسفة المادية فترى في النفس كمًّا يعد ويحسب، وظاهرات متتابعة لها قوانين تخضع لها خضوع الظواهر الطبيعية لنواميسها، وبرجسون في أول كتاب له وهو «الشواهد المباشرة للشعور» قال: إن شعورنا لو أمكن أن نتصل به اتصالا مباشرا عن غير سبيل اللغة لألفيناه غير ما نلفاه عادة، نلفاه كيفًا وليس كمًّا، نلفاه تقدما مستمرا وليس تتابعا بين حوادث مرتبطة برباط السببية. واللغة هي التي تخدعنا فتجعلنا نحس أن نفسنا ظاهرات متعاقبة متوالية، لأننا نعبر عنها بكلمات منفصلة لا نستطيع أن ننطق بها دفعة واحدة، كما لا نستطيع أن ندرك مفهومها في عملية فكرية واحدة، فنحن نخطئ حينما نتوهم أن انفصال اللغة انفصال بين أجزاء النفس، والحق أن النفس ليست منفصلة إلى أجزاء، وتصورنا هذا يخدعنا مرة أخرى في نكراننا للحرية، فإن تصور الحوادث متتابعة يرسخ الاعتقاد بوجود علاقة سببية بين الحوادث المتتابعة، بحيث إننا لا نستطيع تصور حادثتين لا تربطهما علة، ومن هنا جاز إنكار العقل لمعنى الحرية في النفس.

ولكن إذا كانت النفس وحدة وإذا كانت تقدمًا مستمرًا، فكيف يمكن أن نفسر النسيان؟ ألا يدل النسيان على أن النفس حوادث

منفصلة بدليل أن بعضها يكون حاضرا للوعي والآخر في قبول النسيان؟ فهي ليست إذن وحدة وإنما هي حوادث متوالية!

على هذا يرد برجسون قائلا إننا لو كنا نفوسا خالصة لأحسسنا بوحدة، كما أن الماضي يصير حاضرا أبدا. ولكننا أجسام أيضا، وهذه الأجسام لها حياة خاصة تستدعي ردود أفعال ضرورية، وانتباها حاضرا يقطع على الماضي طريقه إلى الوعي، فالمنفعة التي تصيبها حياة أجسامنا هي سبب النسيان، ولولا هذا النسيان لكانت الحياة ضربًا من المحال. وبرجسون لا يؤمن بمسألة الذاكرة الميكانيكية التي يقول بها بعض من ينسبون تذكر الصور إلى توارد الخواطر، فالصور تأتي تبعا للحالات النفسية التي يتكون بها الشعور، وهنا يتكلم برجسون عن الذاكرة ويقسمها إلى ذاكرة لحفظ الحركات وأخرى لحفظ الحالات وملابساتها النفسية، وغير هذا مما يعد الكلام فيه كلاما في التفاصيل، الأمر الذي لم نقصد إليه.

أما عن طبيعة العقل فنحن نستطيع أن نميز بين فلسفتين ككل رأي في طبيعة العقل: فلسفة تراه مكانة مجردة لإدراك المعاني وتراه من جوهر مغاير تمام المغايرة لجوهر الجسم، ومن هنا نشأت الصعوبة في تقرير علاقة الجسم بالعقل، وقد كانت هذه المسألة الفلسفية من مواضع الضعف الكبرى في فلسفة ديكارت. وفلسفة تراه وثيق الصلة بالحياة، والحياة تفيد معنيين: الحياة العملية، والعقل هنا يعتبر وسيلة للعيش لا لإدراك الحقائق كما كان يقول الشاكون الإغريق، والحياة بمعنى التقدم

والأفول. والتقدم يمثل دورة الحياة وانتشارها بين الأحياء والكائنات، والأفول يرمز إلى وحدتها الأولى التي تنبعث منها. والعقل هنا- كما كانت تقول الأفلاطونية الحديثة- يسير سيرة هذه الحياة، فيجزئ الأمور ويفهمها جزءا جزءا، ولا قدرة له على إدراك ماهيتها ووحدتها. وبرجسون ينظر إلى العقل بعين الفلسفة التي تراه مرتبطا بالحياة، وهو يتصوره كآلة للعمل غير قادرة على فهم الحياة في وحدتها، وليس في ذلك طريف. أما الطريف في فلسفة برجسون فهو في ابتداع العلاقة بين العقل العملي والعقل النظري، فليكن العقل عمليا، ولكن كيف نفكر تفكيرا نظريا؟ من أين لنا هذا العقل! لفهم ذلك ينبغي أن نفهم العلاقة بين العقل والحياة. يقول برجسون: إن الحياة تتمثل في شكل وثبة حيوية تنزع إلى الكمال وتسري في النبات والحيوان، وهذه الحياة تسعى دائما إلى التخلص من المادة التي أشاعت فيها الحياة. فاستعملت في سبيل ذلك الغريزة والعقل، والغريزة مجالها ضيق فلم تفد كثيرا في التخلص من ربقة المادة. أما العقل فقد نجح في ذلك إلى درجة كبيرة، فهو يستطيع أن يخلص النفس من عبودية المادة ويجعلها رهن إرادة البداهة أو البصيرة وهي أقرب منه إلى الكمال.

ونهاية عمل الغريزة في سبيل الترقي أن تجمع الإنسان في جماعات جامدة، هي المجتمعات الإنسانية، فالمجتمع في رأي برجسون يرجع في نهايته إلى هذه الغريزة، أما العقل فهو مبدع الإنسانية المنظورة الدائمة التقدم، أبدعها عن طريق البصيرة التي تهدي الإنسان إلى الديانات

السامية والأخلاق الحرة والحقائق المجردة. بهذه البصيرة نعرف الحقائق مباشرة من غير واسطة، الحقائق في ذاتها لا الحقائق النسبية التي نقدرها بعين المجتمع الذي نعيش فيه.

هذه هي السمات البارزة في فلسفة برجسون، وهي الفلسفة التي ترد أقوى رد على فلسفة القرن التاسع عشر، وتوجه إلى المادية ضربات شدادا، وسوف نلاحظ آثارها في الفلسفة الحديثة بوجه عام.

(المجلة الجديدة، أغسطس ١٩٣٤)

الضحك عند برجسون

(١)

الضحك من الظواهر الطبيعية التي لا نكلف أنفسنا مشقة السؤال عنها؛ لشدة إحساسنا بها إحساسا وهميا بأننا نعرفها حق المعرفة، وأنها من الوضوح بحيث لا تحتمل تفسيرا ولا تساؤلا.

ولكن الواقع أن أمثال هذه الظواهر من أعقد الأمور فهمًا وأعسرها مطيًّا، ولقد اهتم كثير من الفلاسفة والنفسيين بتفسير الضحك، واتبعوا في بحوثهم مناهج مختلفة، فمال البعض إلى الكشف عن باعثه وماهيته، واهتم آخرون – بعد أن تحققوا من عقد البدء بهذه الطريقة – إلى وصف حالاته وتقرير وظيفته، لينتهوا بذلك إلى معرفته، وخلص لنا من كل ذلك آراء مختلفة تبحث الضحك من نواحيه الكثيرة.

ويجب أن نذكر كلمة عامة عن الضحك قبل أن نتحدث عن آراء الفلاسفة عنه، ولا نقصد التعريف وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذي وقع فيه من تصدى لبحث الموضوع جملة قبل أن يفهمه تفصيلا، فنقول: إن للضحك مظهرين متلازمين: مظهرا طبيعيا كإبراق الأسارير ولمعان العين وتغير عضلات الوجه خاصة، ثم اندفاع الصوت متقطعا وما يصحب ذلك من تغير في الحنجرة والحلق والجهاز الحاجب وبعض

التنبه في الجهاز العصبي؛ ومظهرا نفسيا وهو تلك الحالة السارة المبهجة التي تلامس النفس، وهو شرط ضروري للضحك لأنه لا ينشأ من بواعث فسيولوجية وإنما من إدراك نفسي، ولعل هذا هو السبب في تميز الإنسان وبعض الحيوانات العليا بالضحك، حتى عرف الإنسان قديما بأنه الحيوان الذي يضحك. ولهذا لا يعد الضحك الناشئ من بعض الأمراض- مثل مرض الاستحالة العدسية الدماغية ومرض الكُزاز- ضحكا بالمعنى الحقيقي. وهنالك رأي يفسر الضحك تفسيرا بيولوجيا فيقول: إنه فيضان قوة اندفاعية في الجهاز العصبي فإذا بلغت أشدها انبعثت لأقل سبب، ولكن الطبيعة تلجأ إلى وسائل أخرى غير الضحك لتصريف قواها الزائدة، ثم إن في الإنسان استعدادا متوثبا للضحك في جميع الظروف، إلا أن تمنعه عنه حالات نفسية أو عوارض عصبية أو قوى خارجة عنه ليس بينها وبين القوى الزائدة علاقة ما.

وللفيلسوف الإنجليزي هوبز رأي في الضحك يذكرنا بمذهبه الأخلاقي الأناني، فهو يرجع بواعث الضحك إلى لذة تحصل في النفس من جراء إحساسها برقيها وتفوقها على من يتورطون في أنواع من الخطأ أو الشذوذ ينجم عنها لهم نكبات طفيفة، فالضحك «مجد فجائي» يتخيله الإنسان في نفسه، وهو بهذا التفسير قد أدرك في الواقع حقيقة مهمة تكمن في كل أمر مضحك على وجه العموم- وهي الحزن والنقص- وهي حقيقة ليس أدل عليها من أن إنسانا محترما لا يرضى لنفسه أن يكون ضُحكة، وإن سره أن يكون ضحاكا.

ولكن هذا الرأي غير مقنع كل الإقناع؛ لأننا إذا كنا نسخر من الناس لشعورنا بتفوقنا عليهم فكيف نفسر ضحكنا من أنفسنا إذا تورطنا نحن؟ وفوق ذلك فقد نضحك من شخص لحادثة وقعت لنا بالفعل.

أما مكدوجل – عالم النفس السلوكي- فقد اعتبر الضحك غريزة لها ما للغرائز من الخواص المشتركة، ولها ما لها من الأهمية في حفظ حياة الفرد أو النوع أو المجتمع، فهي تشترك والغرائز في أنها فطرية غير مكتسبة، فهي تولد مع الفرد ولا سبيل إلى تعلمها، وهي عادة مشتركة بين جميع أفراد الإنسان بل وبعض الحيوانات العليا، وهي معقدة تباين الإحساسات العكسية مباينة ظاهرة، ولها مراكز خاصة في الجهاز العصبي.

والضحك كغريزة له فوائده الحيوية، فالتغييرات البدنية التي تطرأ بحدوثه تجدد النشاط والحيوية وتسبغ على الجسم صحة وعافية، كما أنه يغير مجرى التفكير ويرجع إليه صفاءه وقوته.

ولمكدوجل- غير ذلك- نظرية في وجود الضحك جديرة بالاعتبار، فهو يقول: إن بين الناس مشاركة وجدانية تقرب بينهم وتوحد بين مشاعرهم، ولذلك يتأثرون بمصائب غيرهم ويحزنون على المصابين حزنهم على أنفسهم هم، فلو أن هذا التأثير امتد حتى شمل كل ما هو هين وطفيف مما ينكب به الناس في تصرفاتهم أو طبائعهم لثقلت

النفوس بالأحزان، وضاقت بالآلام، وفقد كل مناعة تقاوم بها شديد المصائب وكبائر النكبات، فالضحك من الصغائر والنكبات السطحية يفرج عن النفس ويقويها ويعدها لمواجهة الشدائد وتحمل المصائب. وقد استشهد مكدوجل على رأيه بأمثلة كثيرة، منها أنك قد تضحك إذا أصابت المطرقة يد النجار إصابة خفيفة، ولكنك تحزن له كثيرا إذا جرحه المنشار مثلا جرحا موجعا.

ويرى برجسون الفيلسوف الفرنسي أن للضحك وظيفة اجتماعية نقدية تقويمية، ترمي في نهايتها إلى حفظ كيان المجتمع، فالناس يضحكون من نقائص الناس لتنبيههم إلى موضع النقص، وتحذيرهم من الوقوع في الأخطاء. وقد اعترض البعض على هذا الرأي قائلين إنه إن جاز تفسير الضحك في بيئة راقية كالمجتمع الفرنسي- على هذا النحو- فإنه لا يجوز في المجتمعات الأقل مدنية وحضارة، ولكن أحط المجتمعات يشترك مع أعلاها في غريزة الدفاع عن النفس، وهو قد يحارب الخارجين عليه بالعقوبات المادية، كما قد يحاربهم بالعقوبات المعنوية التي من أهمها الضحك والسخرية. ومما يلاحظ في مجتمعنا المصري أنه يوجد به من بين أصحاب السوابق من يستهين بالسجن وهو من أشد العقوبات المادية، بل من يرتكب الجرم لغير ما سبب إلا أن يدخل السجن؛ ليعيش فيه عيشة لا يسمح له الفقر بمثلها وهو خارجه، ومع استهانته بمثل هذا العقاب قد يكون من أكبر الناس حذرا من التورط في الفعال والشذوذ الذي يثير ضحك الناس عليه.

والواقع أن الفرق بين القول بأننا نضحك على النجار الذي يجرح أصبعه جرحا طفيفا لننفس عن أنفسنا حتى نتأهب للمصائب الكبيرة كما يقول مكدوجل، والقول بأننا نضحك عليه لننبهه إلى عدم السهو مما تكون عاقبته الإضرار به، أقول: إن الفرق بين هذا وذاك قريب، وكلاهما في الحقيقة ظاهرة اجتماعية، والحق أن كل غريزة فردية هي غريزة اجتماعية بمعنى من المعاني، وهنا ينبغي أن نفرق بين نقد المجتمع والنقد الفني الذي يختص به مؤلفو الروايات الكوميدي، فالنقد الاجتماعي العام هو في الغالب موجه لظواهر الأشياء، كأن نضحك من زي غريب أو فعل شاذ، أما النقد الفني فلا يقف عند هذا السطح، وإنما يتعمق إلى حقائق الأمور وبواطنها؛ ليكشف لك عن العلل الخفية التي تجعل من الناس لعبًا متحركة فكهة، أو التي تهبط بهم إلى مستوى المضحكين في حين أنهم من يكونون في ظاهرهم من المحترمين، الذين تنحني لهم الهامات وتنكس الذقون.

ولبرجسون تفسير مبتكر للضحك يرجع به إلى أسباب فلسفية، هي تنازع الروح والمادة- ولما كنا نريد أن نتكلم عن رأي هذا الفيلسوف في الضحك بشيء من التوسع، فقد رأينا أن نرجئ الحديث عن هذه النقطة المهمة إلى فرصة أخرى.

(مجلة الجهاد، ١٥ نوفمبر ١٩٣٣)

الضحك عند برجسون

(٢)

طبيعة الضحك

في كلام برجسون عن الضحك ما يشير إلى أنه ظاهرة اجتماعية، فهو يقول إنه لا يفهم إلا في جماعة بين نفس أعضائها اتصال وتفاهم، ويرجح أن له وظيفة اجتماعية يقوم بها لخير المجتمع.

ولكنه لا يكتفي بذلك في تفسير حقيقته، وإنما يحاول أن يكشف عما في أعماق كل شيء مضحك، وعما يربط النطتة المستملحة بالمنظر الشاذ والموقف الحرج، وتفسيره فيه فلسفة إلا أنه مؤيد بالظواهر والأمثلة المحسوسة.

وقد بدأ بحثه بالكلام عن ملاحظات ثلاث تتعلق بظروف الضحك أكثر مما تتعلق بالضحك نفسه:

أولها أن كل مسبب للضحك فهو يتصل بالإنسان اتصالا مباشرا أو غير مباشر، فالمنظر الطبيعي لا يثير فينا ضحكا، ولا الحيوان، إلا أن يذكرنا بأمر له علاقة بالإنسان.

وثانيها أن خلو النفس من العواطف المختلفة من أكبر الممهدات للضحك، فليس مثل العاطفة من شيء يصرف الناس عن الضحك

والاهتمام ببواعثه، وأرى أن مرجع ذلك هو أن الشعور لا يقبل حالتين نفسيتين في وقت واحد، ولذلك لا تلقى النكتة رواجا حين تستغرق المشاكل والأفكار النفوس والأفهام.

وثالثها أنه لا يكفي أن تكون النفوس خالية من الأفكار لكي تلتفت للضحك، ولكن ينبغي أن يكون بينها وبين غيرها تفاهم، فالإنسان المنعزل يفهم الضحك، ولقد يحدث أن تستمع إلى جماعة من العمال مثلا ليس بينك وبينهم اتصال فتلاحظ أن كثيرا مما يضحكهم لا يؤثر فيك أبسط الآثار، وهذا ما يفسر لنا استحالة ترجمة بعض النكات من بيئة إلى بيئة، ومن مجتمع إلى مجتمع.

والآن نتكلم عن الضحك نفسه، ويحسن أن نبدأ بسرد أمثلة موضحة لننتهي إلى ما نريد، فهذا أقرب إلى متناول الفهم من البدء يذكر القواعد العامة والقوانين الشاملة.

إذا تعثر مار بالطريق بحجر وسقط على الأرض، يضحك من يشاهده، فما سبب الضحك؟ أهو القعود على الأرض؟ كلا، وإنما هو القعود قهرًا، وعلى الرغم من إرادته هو القعود الناشئ من قله حذقه، ذلك أنه لم يستطع أن يتلافى الحجر المعترض طريقه واستمر في مشيته كأن لم يعترضه شيء، هو صلابة ساقت الجسم إلى حيث تردى ساقطا، ولو أن الساقط كان مرنا لنفعته مرونته في تجنب الخطر حيث لم تنفعه صلابته، وهذا شخص يغرم بمطالعة الروايات ويملأ خياله بحوادثها

ومخاطراتها، ويطبع نفسه بحب أبطالها والتشيع لهم، فإذا ما ترك رواياته واختلط بعالم الحقيقة لم يتخل عن أوهامه وعاش كأنه بطل من أبطال خياله وكأن الناس من أقرانه وأترابه، فلا يلقى إلا ضاحكا عنه عابثا به، فما سبب ذلك؟ سببه أنه لا يميز بين الحقيقة والخيال، وأنه يعامل الناس بما تعامل به الأبطال، فهو لا يفهم حقيقة البيئة التي يحيا فيها، ولا يعرف ما تتطلبه من تقاليد، ويريد أن يفرض عليها تقاليد لا تمت لها بصلة. وهنا يلاحظ تشابها بين حالة المار الساقط وقارئ الروايات الوارد ذكره، فكل منهما يغرينا بالضحك منه لأنه لم يفهم ما يتطلبه موقفه من التصرف، ولأن «صلابة» تحكمت فيه في حين أنه كان ينبغي له أن يستعمل مرونة لينقذ نفسه، فداء كل منهما «ميكانيكية» تسيره على غير ما ترضى الأحوال المحيطة به.

وسنلقى هذه «الميكانيكية» في كل ما يبعث على الضحك، وسنجد فيها ما يفسر لنا ضحكنا، سواء أكان موضوع الضحك سقطة أم غفلة أم موقفا حرجا أم شذوذا أخلاقيا.

وهنا نتساءل من أين أتت هذه الميكانيكية؟ ولماذا كانت مضحكة؟ ويجيب برجسون عن السؤال الأول بأن أصل هذه الآلية نزاع بين المادة والروح تتمكن فيه الأولى من الثانية، فالجسم مجال لتسابق قوتين: قوة المادية وقوة الروحية، والقوة المادية خواصها الصلابة والميكانيكية والركود والجمود، والقوة الروحية خواصها المرونة والحرية والحركة

والتطور، والمادة تحاول أن تخضع الحياة لأشكالها وخواصها، وفي هذه اللحظات، التي تلبس فيها الحياة صورة من صور المادة، والتي يتصف فيها الحي بخاصة من خواص المادة، يبدو الشيء في هيئة تضحكنا، فالمضحك لا يضاد الجميل، وإنما يضاد «الحي»، أو يضاد القوة الروحية، وهو ليس قبيحا بقدر ما هو صلابة وميكانيكية.

وإذا صح ذلك، فلماذا نضحك لهذه الآلية؟ هنا يذكر برجسون سببا اجتماعيا ليس هو كل ما عنده كما ستعلم فيما بعد، وشرح ذلك أن الحياة والمجتمع يتطلبان من الفرد «انتباها» ليتعرف الظروف التي تكتنفه، و«مرونة» يلائم بها بين نفسه وبين هذه الظروف، فإذا قصر إنسان في القيام بهذين الواجبين الاجتماعيين، كأن يغفل عن ظروفه أو يخضع للميكانيكية، تورط في أفعال وتصرفات شاذة كالسقوط على الأرض والذهاب مع الأحلام، وهي حالة تضر بالفرد والمجتمع ضررا لا يستطيع أن يدفعه المجتمع بالعقاب والأذى، فيلجأ إلى الضحك والسخرية يقوِّمان له ما يعوج من الأفراد. وقد يكون هذا الضحك طبيعيا، وقد يكون فنيا كما هو الحال في الروايات الكوميدي والرسوم الكاريكاتورية كما سنتكلم عنه فيما بعد.

ويخيل إلينا أن هذا التفسير الاجتماعي للضحك ليس مطلقا، وإنما هو يقتصر على الفَعَال التي تضر- ولو ضررا خفيفا- بالأفراد، الذين يعدون مسئولين عنها، أما مهيجات الضحك الأخرى فلا يمكن أن يشملها هذا التفسير.

انظر مثلا إلى شكل إنسان شاذ أو إلى صاحب وجه مشوه، فنحن نضحك منهما، ولكن لا يجوز أن نقول إن ضحكنا ينبههما إلى حالهما ويحفزهما إلى إصلاحه، لأنهما لا يملكان من ذلك شيئا.

ومهما يكن من الأمر فيجب ألا ننسى أن السر في ضحكنا هنا هو أيضا في الميكانيكية أو الصلابة، فالأحدب يوحي إلينا ظهره المقوس بالصلابة المادية التي تمنعه من أن يأخذ مجراه الطبيعي، ومثله تماما الأنف البارز في غير ما تناسق ولا تناسب، فكأن به آلية عمياء تدفعه إلى الأمام على غير ما يتطلب التناسب أو «الظرف المحيط».

وهكذا فالميكانيكية هي طبيعة كل شيء مضحك، ولسوف يتضح لنا هذا المعنى، ويزداد وضوحا كلما تقدمنا في سرد جوانب النظرية التي عرضنا لك فكرتها العامة ومحورها الأساسي.

(مجلة الجهاد، ٢١ نوفمبر ١٩٣٣)

الضحك عند برجسون

(٣)

انتشار الصور المضحكة

عرفنا الفكرة الكامنة في الأمر المضحك، وينبغي أن ننبه إلى أن الفيلسوف لا يعتبرها قاعدة تنشأ عنها كل ظاهرة مضحكة بحيث تتضح العلاقة السببية بينهما وضوحا مباشرا؛ ذلك أن الضحك ليس أمرا بسيطا، وإنما هو شيء معقد كالكائنات الحية، مثله مثل الشجرة الباسقة تبدأ بذرة لا تكاد تميزها العين، فتمتد في باطن الأرض جذورا وتلتقي على سطحها ساقا تحيط بها القشور، وتتشعب الساق إلى فروع والفروع إلى أغصان، وتنبت من الأغصان ثمار. فكل جزء من هذه الأجزاء يمكن إضافته إلى علة قريبة، وجميع هذه العلل القريبة ترجع في النهاية إلى البذرة، وما يقال في الشجرة يقال في الضحك، فهو أيضا يبدأ من هذه الميكانيكية التي شرحنا، وينتشر في حالات كثيرة، فتصير كل حالة نموذجا لحالات من الضحك جديدة، وترجع في النهاية كلها إلى المبدأ الميكانيكي، والأصل في كل ذلك في الميكانيكية، في الآلة التي تكسو حيا، في المادة التي تلامس الحياة. ويسير الخيال من هذا الأصل إلى ثلاث وجهات أساسية تشمل حالات كثيرة، يقرب بينها التشابه ووحدة الأصل.

أول ما نلاحظ أنه إذا كان الضحك تبعثه ملامسة المادة للحياة، فالملابس إذن لا بد أن تحوي جانبا مضحكا، أليست هي مادة تحيط بالجسم الحي؟ ولكن لماذا لا نضحك منها؟ والجواب بديهيا، وهو أن طول مشاهدتنا لها يحول انتباهنا عن صفتها التنكرية (الكرنفالية)، ولكن إذا التقينا برجل يحافظ على نوع من الملابس قديم تاريخي، فإن لباسه يجذبنا إليه فنميزه عن صاحبه، ونضحك منه كما لو كنا نضحك من شخص متنكر، ونحن نضحك من التنكر لأنه مادة تنطبق على حي، وكما يبعث فينا الضحك تنكر الملابس فكذلك تنكر الطبيعة وتنكر المجتمع وتنكر الإنسان، فنحن نضحك لو رأينا بستانا ملونة وروده بالألوان الصناعية. وكذلك المجتمع، فنحن نعيش فيه ونعيش له فلا بأس من أن نتصوره حيا، وهو يبدو لنا مضحكا إذا كشف خيالنا في جزء منه عن جانب تنكري، نرى فيه المادة تتمكن من الحياة، أو التقاليد تقيد السير الطبيعي، وهو أكثر ما يكون حدوثا في الاحتفالات العامة، وفي رأينا أننا نحصل على هذا الجانب التنكري إذا ميزنا في الشخص الواحد شخصيتين: شخصية طبيعية لها إحساسات وعواطف فطرية، وشخصية اجتماعية لا تبدي من التصرفات إلا ما «يليق» إبداؤه.

أما الإنسان، فبرجسون يقول: إننا نضحك من الزنجي لأننا نتصوره أبيض متنكرا! ونضحك من الأنف القرمزي لأننا نتخيله أنفا ملونا، وهو أمر إن شق على العقل قبوله فهو على الخيال يسير.

وليلاحظ الآن أنه من فكرة الميكانيكية وصلنا إلى فكرة التنكر، ومن هذه نشأت لنا حالات مضحكة كثيرة، نلاحظها في الإنسان وفي الطبيعة وفي المجتمع.

فلنرجع الآن إلى نقطة الابتداء، وهي الميكانيكية أو المادة التي تلابس الحياة، لننتهج منها وجهة ثانية:

مصدر الضحك هنا أن الجسم الحي يتحول في خيالنا إلى مادة جامدة، وفي الواقع أننا لا نلاحظ آلية الجسم؛ لأننا نراه في حركة ومرونة ويقظة، ولكن الحقيقة أن هذه الصفات الحية تأتيه من قوة نورانية تسمو عليه بالجوهر والمبدأ والنهاية، والحقيقة أيضا أن ليس للجسم من الخواص غير ما للمادة من الجاذبية والمقاومة، وهلم جرا.

فإذا وجهنا انتباهنا إلى الجسم وأمعنا في ذاته، تبين لنا على حقيقته، ولم يرتفع في نظرنا عن أن يكون غلافا كثيفا يشد النفس المتوثبة إلى الأرض، فيكون شأنه مع الحياة شأن الملابس مع الجسم: مادة جامدة تحيط بقوة حية. ومن هنا تنشأ الكوميدي. ولذلك لا نملك أن نضحك من الخطيب إذا عطس مثلا مهما كانت خطبته حماسية، لأنه وجَّه مجرى انتباهنا إلى جسمه بعد أن كان محصورا في روحه، وتستطيع أن تقيس على هذا المثال ما تشاء من الأمثلة المتوافرة التي تزخر بها الحياة.

ولهذا السبب كان أبطال التراجيدي عادة بعيدين عما يلفت الأنظار إلى أجسامهم؛ لكي ينطلق الانتباه إليهم وإلى فواجعهم من غير عائق

ولا تحول، ويحكى عن نابليون أنه لما هزم الألمان في موقعة «يينا» قابلته ملكة بروسيا وتوسلت إليه في أمر وطنها المنكوب، حتى ألقى نفسه مرتبكا حائرا، فلكي يستعيد طبيعته طلب من الملكة أن تجلس؛ لأن الجلوس في رأيه مما يحول الجد إلى الضحك، وما ذلك إلا لأنه يحول الذهن إلى الجسم ويبعده عن الموضوع الخطير.

ولنتقدم الآن من صورة الجسم المادي المتحكم في القوة الحية إلى صورة أشمل، هي صورة العرض المتحكم في الجوهر، والقشور المتمكنة من اللباب، وهي الصورة التي حاول الكوميدي أن تبرزها على المسرح إذا أرادت أن تصور مهنة من المهن كمهنة الطبيب والقاضي والمحامي. فهنا نرى كيف تحاول القوانين والقواعد أن تخضع لها الطبيعة، وكيف تغلو في ذلك حتى تنقلب إلى آلية عمياء تبعث في نفوسنا الضحك، ذلك أن القاضي ينسى أنه هو وقانونه إنما وجدا لمصلحة الناس ولم توجد الناس لهما، وكذلك الطبيب يتوهم أن وجود المرضى من أجله هو وأن ليس وجوده من أجلهم، انظر مثلا إلى قول طبيب في إحدى روايات موليير: «إن الأفضل أن يموت الإنسان خاضعا للقواعد من أن يفر من الموت ضد القواعد» فهو مثل بين على ما نقول. ومثل قول آخر: «إنسان يموت هو إنسان يموت، أما انحراف قاعدة فهذا يوجه اتهاما قبيحا لهيئة الأطباء».

وأرى من المناسب هنا أن أنقل ما ذكره برجسون نقلا عن الكاتب الإنجليزي الفكه جيروم، من أنه كانت توجد سيدة طيبة رقيقة

العواطف تود لو تصنع الخير وكأنها تشفق على نفسها من تكبد ما يتطلبه العمل الخيري من المتاعب، فكانت تحضر إليها رجالا كثيرين وتعهد إلى بعض الناس بمهمة إفسادهم وإغرائهم بإدمان الخمر! حتى إذا تمكن منهم الداء تقدمت إليهم ناصحة مبشرة بالخير لكي تنقذهم من الشر، فتقوم بالعمل الصالح من غير أن تتكبد مشقة الأسفار ومتاعب التنقل!!

نتكلم الآن على الوجهة الثالثة، وهي كبيرة الاتصال بسابقتها، فما علينا إلا أن نتصور أن القوة الحية إنسان بشري وأن المادة «شيء» من الأشياء المادية، فإذا أتى الإنسان فعلا فذكرنا «بشيء» من الأشياء ضحكنا منه، فالذي يضحك هنا هو تغير وقتي ينتاب الشخص فيجعله (شيئا).

وهذا هو السبب في ضحكنا من مهرجي السيرك، فإنهم يأتون حركات آلية سريعة، فيختلط الأمر علينا ونظنهم قطعا من الخشب بمحرك آلي.

وفي رواية من الروايات الكوميدي يتفقد بطل أمتعته حتى لا ينسى شيئا منها، ثم يعدها في نفسه فيقول: «أربعة، خمسة، ستة، زوجي سبعة، ابنتي ثمانية، وأنا تسعة»، فالضحك هنا أنه حسب أسرته من ضمن الأمتعة كأنها أشياء، وليست أحياء.

من كل ذلك ترى صورة من انتشار الضحك، وكيف يبدأ من أصل واحد ويتفرع إلى هذه الأشكال الكثيرة، ونحن لم نرد بالتكلم على

انتشار الضحك أن نحصي الصور المضحكة، فإن ما ذكرناه منها لا يكفي كأمثلة، فضلا عن أن يكون إحصاء، وإنما أردنا أن نبين كيف أنه ينشأ عن الأصل الميكانيكي أشكال مضحكة مباشرة، وكيف ينشأ عن هذه الأشكال أشكال جديدة، ليتضح لنا الدور الذي تلعبه الميكانيكية سواء أكان مباشرًا أو غير مباشر.

(مجلة الجهاد، ٢٣ يناير ١٩٣٤)

فى السيكولوجيا واتجاهاتها

الشخصية

هى عند السيكولوجية القديمة صفة جوهرية تقوم عليها الحياة النفسية بأسرها، وهو تفسير بسيط. أما الآن، فالعلماء يرونها أعقد من ذلك بكثير، ويهدى البحث فى مسألتها إلى أنها نتيجة لتعقيد كبير يشمل نواحى الفرد المختلفة الجسمية والنفسية والاجتماعية.

مم تتكون الشخصية؟

أ) **الشخصية ليست بسيطة**: قبل أن نجيب عن هذا السؤال يجب اعتبار بعض الملاحظات، فالشخصية مثلا ليست بدائية أو بسيطة؛ لأنه فى حالة البساطة لا تتكون للفرد «قدرة التركيب» أو قوة الإنشاء التى يربط بها بين الظاهرات ويرتب المقدمات ويتنبأ بالنتائج، لأن حالة البساطة هى حالة ما قبل الشعور، وهى تتجلى بوضوح فيما يلابس الطفل من شرود الذهن والعجز عن حصر الانتباه وعدم القدرة على تنظيم المحفوظات أو توجيه الإرادة، وفى حالة البساطة أيضا قد لا يميز الفرد بين شخصه وبين الأشياء، فالبنت الصغيرة قد تضرب عروستها لذنب اقترفته هى. والرجل الهمجى يحرق صورة عدوه اعتقادا منه أنه يحترق باحتراقها، ثم إن

الفرد فى حالته الأولى لا يتميز عن الجماعة التى يكون فيها، يفكر بفكرها ويشعر بشعورها ويعمل مؤتمِرا بأمرها، لا فارق بين هذا وذاك، وجميع ذلك يمنع من ظهور الشخصية وتبلورها.

ب) **تكوين «الأنا»**: وإحساس الفرد بنفسه الذى يعبر عنه بقوله «أنا»، يحس به تدريجيا مع إحساسنا بالعالم الخارجى، ويكون ذلك على درجتين:

١) **الأنا الجسمانى**: ويبدأ عندما يأخذ الفرد فى التمييز بين الجسم والعالم المادى، فيعرف أن له أنا ماديا يختلف عن الأشياء لما يرى جسمه ملتصقا بشىء من الأشياء المادية ويلاحظ الفروق التى بينهما، ومما يعين على ذلك أن إحساسنا بالصفات الجسمية ثابت، بما يجعل للجسم فى مجال الشعور مكانا خاصا يدل عليه، وتلعب الإحساسات الباطنية والإحساسات الحركية دورا مهمًّا فى التعريف بذلك الجانب المادى من الشخصية.

٢) **الأنا الروحانى**: والخطوة التى تتلو ذلك هى أن يميز الإنسان شخصية داخلية ويميزها عن جسمه، على اعتبار أن هذا الجسم شىء خارجى. ومما يمهد إلى ذلك أننا قد نحس بجسمنا يضغط علينا كما فى أحوال الألم المادى كأنه شىء خارجى تماما، حتى إننا نقول: «يؤلمنى جسمى»، فنميز بين الجسم الذى يؤلم والأنا الذى يتألم، وكذلك فإن الإحساسات الباطنية تدرك كأن لها

امتدادا، وهذا يجعلنا نضعها بين الأشياء التى توجد فى المكان والامتداد، فتتميز بذلك عما ليس له امتداد وهو جوهر الفكر، وهذا أسلوب فلسفى فى الفحص عن حقيقة النفس لجأ إليه **ديكارت** عندما كان يحاول معرفة نفسه، فالجسم والنفس هما مجمل الشخصية الإنسانية.

فكرة الأنا والعواطف الشخصية:

الشخصية تطلق على أفكار وعواطف كثيرة يجب أن نحللها ونعرفها.

أ) **صفات الأنا:** صفتا الأنا اللازمتان هما الوحدة والذاتية، ومعنى الوحدة أنه مهما كانت العواطف والأفكار والإرادات والإحساسات التى تحسها مختلفة، فإننا نردها إلى وحدة واحدة. وتفسير الذاتية أنه مهما كانت الحالات التى تطرأ على هذه الوحدة متباينة كثيرة فهى تبقى محتفظة بذاتها، أى تبقى هى، فالفرد السليم يعلم تمام العلم أنه هو فى أطوار الطفولة والشباب والكهولة والشيخوخة، وأنه هو فى أحوال الفرح والحزن والنجاح والفشل والصحة والمرض، إلى غير ذلك مما لا يحصره عد. وليلاحظ هنا – تأييدا لما قلناه – أن الوحدة والذاتية من الخواص التى يخطئ البدائى فى تمييزها، فهما تلازمان حالة هى أرقى بكثير من حالة البساطة.

ب) **العواطف الشخصية**: والعواطف ليست بدايات بسيطة ولكنها نهايات معقدة، فالأنانية والشعور بالجدارة وحب الاستقلال والميل للتحكم عواطف ظهرت بصورها الحديثة بعد تقدم اجتماعى كبير، وهى ترجع إلى ميول بدائية تبدو فى محاولة الامتياز بشىء. فالطفل يعنى أول شىء بقوة جسمه ليتفوق فى المغالبة أو اللعب، ثم يوجه عنايته نحو الزى والهندام، ثم يفاخر بالأثاث، حتى ينتهى إلى المباهاة بالمواهب العقلية، وجميع هذه العواطف لا تعيش إلا فى المجتمعات الراقية بعد أن تكون عرضة لتطورات طويلة، لأن فى المجتمعات الساذجة الفرد جزء غير متميز من الجماعة فلا يرغب فى الاستقلال ولا يميل إلى السلطان والتحكم، وقد يقال إن عاطفة الملكية طبيعية جدا ولكن الملكية ذاتها لا توجد إلا فى المجتمعات بعد أن يطرأ عليها تطور كبير.

أمراض الشخصية

وذاتية الشخص- أو الشعور بأنها هى هى لم تتغير رغما عما يمر بها من تغير- عرضة لاضطرابات نذكر فيما يلى بعض أحوالها:

(١) حالة يحس فيها المريض بمرضه ويعيه بشعوره، وقد قسمها الدكتور **جانيه** إلى ثلاثة أنواع:

حالة يحس فيها المريض بغرابة شخصيته، فيخيل إليه مثلا أنه مضحك منحط، وأخرى يحس فيها بتضاعف شخصيته فيخيل إليه أنه شخصان متمايزان، وثالثة يحس فيها المريض بأنه فقد شخصيته فيسأل من أنا، أو يخيل إليه أنه مات.

ويدخل تحت هذه الحالة ما يعرف بجنون العظمة، فهنا يعتقد المريض أنه ملك عظيم أو قائد كبير، وتصدر عنه أفعال وإشارات تعبر عما يقوم بنفسه من اعتقاد، فإذا سئل عن مهنته مثلا أجاب بالحق والواقع فيقول: نجار، أو تاجر.. إلخ. فهذه الشخصية منفصلة إلى أجزاء مستقلة يعمل كل فى دائرته.

(٢) حالة أخرى يوجد فيها جزء من الحياة النفسية مستقلا عن بقية النفس، ولا يعيه الشعور الطبيعى. من ذلك انقسام الشخصية، كما حدث لفتاة فقدت شعورها ولما أفاقت نسيت ماضيها، ثم فقدت

شعورها ثانيا، ولما أفاقت عادت ذكرياتها القديمة، ولكنها نسيت ما بين حالتى فقدان الشعور الأولى والثانية، وعادت على ذلك. فهنا انقسمت الشخصية إلى حالتين لابستها كل منهما زمنا، ولكنها دعت حالة ونسيت الأخرى كأنها لم تكن. بل قد تنقسم الشخصية إلى أربع أو خمس شخصيات، يكون المريض فى واحدة منها رحيما وفى الأخرى قاسيا وفى الثالثة كريما وفى الرابعة لئيما، بل قد تتغير– بين واحدة وأخرى– مذاهبه ومعتقداته، بل خطة نفسه قد تتغير أيضا.

ومن ذلك ما يعرف بالوساطة حيث تتلبس الوسيطة شخصية أخرى يحمل إجاباتها إلى السائلين، وهو فى الحقيقة يعبر عن آلامه وأمراضه متأثرا بعقائده وآراء عصره.

ومن ذلك أيضا الانحلال الكلى للشخصية، حيث يعتقد المريض (المصاب بالشلل الكلى مثلا) أنه اثنان، ويحس باثنينيته إحساسنا بوحدتنا، وبما حكى عن أحد المصابين بالانحلال الكلى أنه حرك يده اليسرى ثم أوقفها بيمناه وضربها، كأنه يعامل شخصا غريبا.

نظرية الشخصية:

نعلم أن حالات «الأنا» كثيرة، «والأنا» واحد، فكيف نفسر ذلك؟ أجابت مدرسة بأن الأنا جوهر ثابت واحد مميز عن الجسم، وعند بعضهم أنه مميز أيضا عن الحالات التى تعبره. فكيف إذن نعرف هذا الجوهر؟ وهنا نجد إجابتين لنظريتين مختلفتين.

النظرية الروحية: **فديكارت** يقول: إننا نعرفه بالبداهة، لأنه بالبداهة أعرف أنى كائن ماهيته الفكر، ومن هناك قوله المعروف: «أنا أفكر فأنا موجود». أما **ريد** و**فكتور كوزان** و**جانيه** فيقولون: إننا نعرف النفس بقياس عقلى، وكما أن كل فعل يفرض فاعلا وكل صفة تدل على موضوع، كذلك حالات النفس تدل عليها. ويلاحظ أنهم جميعا اهتموا بمعرفة وجه واحد للنفس، وهو الجوهر الواحد الذاتى، ولكن للنفس وجها آخر عنى به عناية خاصة علماء محدثون **كبرجسون** و**وليم جيمس**، وهو ذلك الوجه المتغير والمستمر الحركة والتقدم، وكذلك لم يبينوا علاقة الظاهرات النفسية بالجوهر الواحد، و**ديكارت** نفسه يقول إننا لا نعرف الجوهر إلا عن طريق صفاته، أى إن معرفته عن طريق مباشر غير ممكنة.

النظرية التجريبية: أما هذه النظرية فجل اهتمامها موجه إلى الحالات المتغيرة التى تعبر النفس، واعتبر أصحابها الشخصية مجموعة، فقال **دافيد هيوم**: إن النفس هى الحالات المتتابعة المرتبطة بقانون العلية، وهو نفس ما ذهب إليه **ستيوارت ميل**، يقول **كوندياك** – فيلسوف المذهب الحسى – إن النفس هى مجموعة الإحساسات التى يعيها الشعور مضافا إليها ما تمدنا به الذاكرة. وهو رأي **تين** أيضا. ونستطيع أن نقول فى هذه النظرية ما قلنا فى السابقة، مع اعتبار الفارق وهو أنها اهتمت بالوجه المتغير المتعدد من النفس وأهملت الوحدة الثابتة.

العوامل المكونة للشخصية

العامل العضوى: الوحدة العضوية لجسم الإنسان أساس– وإن لم يكن كافيًا وحده – فهو ضرورى جدا للتعريف بالشخصية، فالوحدة الطبيعية أس الوحدة النفسية، وفى الحالات التى يكون إحساسنا بوحدة الجسم ناقصا يكون إحساسنا بالوحدة عموما غامضا، أضف إلى ذلك أن الحياة الوجدانية وهى تترجم فى الغالب عن تأثرات عضوية من أهم ما يكون شخصيتنا، لأننا نحس بفرديتنا عن طريق عواطفنا أكثر ما نحس بها عن طريق الفكر. بل يذهب البعض إلى حد القول بأن الإحساسات أو إحساسات الحركة هى كل أساس للشخصية، ويقول الأستاذ **ريبو**: إن أى اختلال فى هذا الأساس يصحب باضطراب فى الإحساس بالشخصية.

العامل الاجتماعى: وللمجتمع دور مهم فى تكوين الشخصية، وهل الشخصية إلا ميول وعواطف وأفكار، وأى شىء من هذا لا يتأثر فى كثير أو قليل بالمجتمع؟ هذا أقل ما يقال لأننا لا نريد أن نقول مع الاجتماعيين بأنها جميعا اجتماعية فى المنشأ والماهية. ومما يساعد بشكل واضح على تميز الشخصيات تعقد المجتمع وتعدد أنواعه وانقسام العمل، فإن هذا كله يعمل على خلق نماذج مختلفة غاية الاختلاف فى السلوك والرأى والعاطفة، وليست الشخصية إلا هذا.

العامل النفسى: على أنه لا يمكن إنكار ما للنفس من شأن كبير فى صنع الشخصية، بل نحن نتوهم كثيرا أننا نخلق أنفسنا خلقا وأن كل ما لنا من صفات واستعدادات هو نتاج لإرادتنا، وهو وَهْم له ما يبرره؛ لأن كل ما نأتى من فَعَال تحس بداهة أن إرادتنا هى التى توجهه وتثابر عليه وتتصرف فيه، وأن عقلنا هو الذى يمهد له السبيل السوى ويتبكر له الوسائل النافعة، وأن عواطفنا هى التى تمدنا بالقوة والصبر، فجميع ملكاتنا النفسية تلعب دورا مهمًّا فى تكوين شخصيتنا.

فالشخصية كما ترى عالم صغير ينطوى فيه عالم كبير، هو كل ما يحيط بنا من جسم ونفس ومجتمع.

(المجلة الجديدة، ديسمبر ١٩٣٤)

السيكولوجية
واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة

السيكولوجية كعلم مستقل دراسة حديثة، وإن كانت النفس من الموضوعات التى جذبت الإنسان إلى التطلع إليها من قديم الزمان، وقديما اكتفى باعتبارها من الفلسفة الطبيعية.

من طاليس إلى سقراط: يغلب على الفلسفة قبل عهد **سقراط** الميل الكلى نحو الطبيعيات والإهمال الظاهر للنفس، على أن التمييز بين النفس والجسم قديم جدا، هدى الإنسان إليه الموت، ولكنه كان ساذجا بطبيعة الحال فى إدراك كنهه، فظن النفس نسمة تتسرب من الفم أو الجروح، ولم تسمُ آراء الفلاسفة الأقدمين عن هذه الظنون إلا قليلا، فلم يكن العدد عند **فيثاغورس** ولا الوحدة عند الإليين ماهيات روحية مجردة، ولكن جواهر مادية تتركب منها الأجسام.

والحق أن خلق علم النفس يستدعى أن يسبقه توجُّه عناية الإنسان نحو نفسه، بحيث لا تستغرق الطبيعة كل انتباهه، ونحن نستطيع أن نلاحظ ميلا عاما نحو التفكير الذاتى فى الحياة العقلية الإغريقية، متدرجا نحو التقدم شيئا فشيئا من عهد **طاليس** حتى زمن السوفسطائيين.

ففى الفن سار الشعر من الملحمة إلى الشعر الغنائى إلى الشعر التمثيلى أو الدراما. والدراما بدأت بتراجيديا البطولة، ثم التراجيديا الدينية، وأخيرا التراجيديا السيكولوجية.

وفى السياسة خلفت الديمقراطية التى تقوم على حرية الفكر الأرستقراطية التى تعيش على التقاليد.

أما فى الفلسفة، فقد اتفقت كلمة **فيثاغورس** و**هيراقليط** والإليين والذريين على أن الحواس لا تكفى لجلاء وجوه المعرفة الحقة، وهو نقد نفسى من غير شك. حتى ميَّز **انكساجوراس** بين المادة والعقل، وكأنه تصور العقل كقوة من قوى الطبيعة، فلما جاء السوفسطائيون رأوا صلة بين العقل الخالق وعقل الإنسان.

إن جميع هذه المحاولات قيمة جدا، إلا أن سقراط هو أول من جعل من امتحان النفس منهجا فلسفيا قائما بذاته، فهو الذى رجع إلى نفسه وخصها بجل اهتمامه، ولكن لا يجوز أن تعده من الذين حاولوا أن يخصصوا للنفس البشرية علما قائما بذاته، كان يرى أن معرفة النفس هى كل المعرفة؛ فهى تهدينا إلى قوانين الفكر وقواعد الأخلاق، فالمعرفة النفسية هى معرفة بالمنطق والحق فى نفس الأمر.

أفلاطون: وأفلاطون له فلسفة شاملة تشمل كل شىء، تقوم منها النفس مقام العضو من الجسم، وهى تدرس بين موضوعات علم الطبيعة، فبين عالم المحسوسات يوجد وسط هو نفس هذا العالم، وهى مبدعة النظام

والحياة والمعرفة الإنسانية، ومنها تنبع جميع النفوس الجزئية كنفس الإنسان والحيوان، «فعلم النفس» لم يوجد عند أفلاطون وإن كان هذا لا ينفى اشتغاله بأبحاث نفسية رائعة، فقد فرق بين النفس والجسم، وعرف فى النفس ثلاثة أجزاء تستقر فى الرأس والصدر والبطن، وتكلم على درجات المعرفة الثلاث، وشرح أنواع الحب، ونظرية اللذة، والمعقول والمحسوس، بحث كل ذلك إما فى الطبيعة وإما فيما وراء الطبيعة.

أرسطوطاليس: وهو أول من وجه عناية خاصة إلى الظاهرات النفسية كما نلاحظها فى مجال شعورنا، وكان يرى فى الفلسفة دائرة معارف علمية تتحد مبادئها وتختلف موضوعاتها، وعلم النفس هو فرع من فروع علم الطبيعة الذى يقوم على أساس الميتافيزيقيا، ومنهجه التحليل والتجربة، ولكن روحه مستمدة مما وراء الطبيعة.

ولم يكن كأستاذه **أفلاطون** يعتقد بوجود نفس للعالم كأنه حى من الأحياء، ولكنه كان يسلم بوجود النفوس الجزئية للنبات والحيوان والإنسان، والنفس عنده أصل الحياة، وهى فى الإنسان أنواع: غذائية وحسية وإرادية وعقلية، والنفس العاقلة تكاد تكون نفسا مستقلة بذاتها، وهو إلى ذلك له دراسات نفسية قائمة بذاتها عن الإحساس والذاكرة والنوم وغيرها.

الابيقورية والرواقية والأفلاطونية الحديثة: المدرسة الأبيقورية ترمى من وراء فلسفتها إلى تمهيد السبيل لعلم الأخلاق؛ لأنه الوسيلة

المباشرة للحياة السعيدة التى تبغيها، ولذلك فعلم الطبيعة يتبع علم الأخلاق ويهيئ له، ولما كانت السيكولوجية قسما من الطبيعة فحقائق تلك مبنية على هذه، ومن أجل هذا نجد أن نظرية المعرفة الحسية تقوم على أساس النظرية الذرية فى الطبيعة، وأن قولهم بالحرية يتبع قولهم بالحركة غير المعللة.

وللرواقيين نفس النزعة العملية التى تجعل من كل الفلسفة تابعا للأخلاق، والسيكولوجية عندهم من علم الطبيعة، كانوا يرون أن العالم حى، جسم منتظم، نفسه هى الله، ولكن التمييز بين النفسانى والجسمانى ظل غير قائم على أساس فلسفى متين، والإنسان نفس وجسم، ونسبة النفس إلى الجسم كنسبة نفس الله إلى الوجود، هى مظهر إرادته وقوته.

أما الأفلاطونية الحديثة فتغلب عليها الصفة اللاهوتية، فهى تؤمن بأن للوجود نفسا، وهى تجارى فى ذلك الرواقية و**أفلاطون** من قبل، وكأنها ترى أن هذه النفس هى ثالث الثالوث المقدس، وهذه النفس تشمل جميع النفوس الجزئية ولو أنها لا تدرى من أمر اختلافها شيئا، فعلم النفس البشرية ينطوى فى علم النفس الدنيوية وأصوله فى علم الكون.

من كل ذلك نفهم أن السيكولوجية كعلم خاص بالنفس البشرية لم توجد فى العصور القديمة، وإن قارب ذلك عند **أرسطوطاليس**، لأنه

اعتنى بدراسة الظاهرات النفسية فى ذاتها، بينما كان الفلاسفة الآخـرون يدرسونها عن طريق الطبيعة أو اللاهوت أو ما وراء الطبيعة، وقد خطا خطوة لا بأس بها فى هذا السبيل القديس **أوغسطين** فقال: إن موضـوع الفلسفة هو معرفة الله والنفس، وأنه لكى تعرف النفس يجب أن ندخل فيها لا أن نتجه بعيدا عنها، وكان قد مَـالَ فى مؤَّلفاتـه الأخـيرة لاتبـاع السيكولوجية للاهوت وبذلك أرهقها بأسئلة تستعصى على كل حال.

تجىء بعد ذلك العصور الوسطى، وهى عصور سكن فيها العقـل إلى التقليد ونفر من الإبداع، فإن وُجد فيها طريف فهو حيـث تلهـم المسـيحية عقول بعض المتفلسفين، ونستطيع أن نقول إجمـالا: إن الفلاسـفة حينـذاك وجهـوا جـل همهـم إلى تفسـير سـيكولوجية **أفلاطـون** و**أرسـطوطاليس** والقديس **أوغسطين** تفسيرا لاهوتيا، فمنهم من بعث نظرية «نفس الكون» التى قال بها **أفلاطون** والرواقيون من بعده، ومـنهم مـن دعـا إلى الاجتهـاد والتأمل بغية السمو إلى مرتبة تتجلى فيها الحقيقة للقلب، وكثير مثل هذا ممـا لا يخرج عما حددنا ولم يضف إلى عالم الفكر شيئا خطيرا.

المدرسة الديكارتية: ختم عهد الجمود **بديكارت** الذى نشر فى عالم الفكر روحا جديدا لم ينحل من أثره فيلسوف ممن أتوا بعـده، وقـد بـدأ **ديكارت** فلسفته بالشك فى كل شىء حتى اصطدم بنفسه فألفاها فـوق كـل شـك، فجعـل منهـا دعايـة اليقـين، فهـل يعتـبر مؤسـس علـم السيكولوجية كعلم يبحث المظاهرات النفسية؟

لقد درس الأفكار وميز منها ما هو راجع إلى الحس وما هو من صنع الخيال وما هو بديهى فى نفوسنا، وقد تكلم عن الدور الذى تلعبه الإرادة فى بلوغ الحقيقة أو التورط فى الأخطاء، وقد قال كثيرا عن أخطاء الحواس، ولكنه كان فى كل ذلك ميتافيزيقيًّا فى الوسيلة والغاية.

إلا أن ذلك لا يغير آثار هذه الحقيقة، وهى أن شك **ديكارت** مهد السبيل أمام الفلسفة والسيكولوجية الحديثة، فقوله بأن النفس هى الحقيقة الأولى واهتمامه بها كل الاهتمام، مهد لعلم النفس التجريبى عند **لوك** الذى طمع فى معرفة حدود المعرفة الإنسانية عن طريق دراسة العقل، وفى كتابه عن الشهوات والعواطف مهد لعلم الفسيولوجيا الذى يفسر الظاهرات النفسية بالميكانيكية العصبية.

وكان **ملبرانش** أقرب إلى السيكولوجيين من أستاذه لأنه كان يقول – على العكس من **ديكارت** – إن النفس أعسر على الفهم من الجسم لأنها لا تخضع للمناهج الرياضية، وعلى ذلك فلا غنى عن استعمال التجربة لفهم علم النفس، وبذلك أبعده كثيرا عن الميتافيزيقا. ودراسات **ملبرانش** للخيال والذاكرة والعلل الاتفاقية تجعل منه ممهدا لمدرسة التداعى.

و**سبينوزا** يتفق مع **ملبرانش** على رأيه فى غموض النفس، وكان يقول: إن معرفتها لا تجىء عن طريق التأمل الباطنى ولكن استنتاجا من طبيعة الله، فالإنسان ليس عالما مستقلا فى عالم الوجود ولكنه جزء قائم

فيه، يسرى عليه ما يسرى على المجموع من القوانين، وكما عرفنا الله نستطيع أن نعرف النفس، وكتابه «**الأخلاق**» يحوى أبحاثا شائقة عن الملكات العقلية والظاهرات الحسية.

و**لليبنتز** نظام فلسفى عام استلهمه من تصوره للنفس، فكأن السيكولوجية كانت كما اعتمد عليه فى تأليف الميتافيزيقا، فالوجود عنده مركب من جواهر نفسية، تندفع بقوة ذاتية، ولكنه كان ميتافيزيقيا، لا يدرس جزءا إلا من حيث علاقته بالمجموع، وقد كتب مقالة عن العقل البشرى، وقد تتبع **لوك** خطوة بخطوة وإن فسر ملاحظاته بالميتافيزيقيا.

جون لوك: أما **لوك** فهو مؤسس السيكولوجية التجريبية كعلم للظاهرات الباطنية، وقد طبق المنطق الاستقرائى فى دراسة العقل البشرى، فأنشأ أسلوبًا فكريًا فى السيكولوجية بقى ملازما لها إلى ما شاء الله، وقد فصل السيكولوجية عن الطبيعة وعن الميتافيزيقيا، فهو فى دراسته العقل لا يعمد إلى السؤال عن ماهية النفس أو طبيعتها، ولكنه يكتفى بالبحث عن التغيرات التى تحدث فى النفس أو فى الجسم وتنشأ عنها الإحساسات أو الأفكار.

دافيد هيوم: تبع **لوك** فى طريقة الملاحظة الداخلية وقدر ما يعترضها من الصعوبات، فإنه يكاد يتعسر علينا فى أثناء الملاحظة أن نعرف مواضع الاتصال والانفصال فى الظاهرات المختلفة، وكذلك يشق علينا أن نقف طويلا متمعنين عند ظاهرة بذاتها، ولا بد لنا من إلهام سام يذلل لنا المغلق

حتى تتضح الحياة النفسية، ولم يكتف بكل ذلك، بل حاول أن يعرف المبادئ التى تسيطر على النفس وتتحكم فى ظاهراتها، ولا داعى لليأس من ذلك فقد كان الفلك علما وصفيا فآل إلى علم كامل يكتشف القوانين الفلكية، وظن **هيوم** أنه ظفر بهذا المبدأ العام فى قانون التداعى الذى صنعه على مثال قانون الجاذبية فى عالم الطبيعة، وعلى ذلك فهو مؤسس السيكولوجية التداعية، ويمثل هذه النزعة أيضا **توماس ريد** وهو من المدرسة الايقوسية التى حررت السيكولوجية من الميتافيزيقا ومن المنطق أيضا، وهو ما يمتاز به عن **لوك** وهيوم؛ لأنهما ظلّا يعتبران السيكولوجية وسيلة لتحديد العقل البشرى، وكان **توماس ريد** يفهم من معنى النفس ما يفهمه **لوك**، فهى ما يتذكر ويفكر ويريد فينا، وهى ما تعرف خواصه دون ماهيته، والطريق إلى هذه المعرفة هى الملاحظة.

المدرسة الفرنسية: من فلاسفتها **روبيه كولارد** و**جوفروى**، ويمكن عدهما من المدرسة الايقوسية، لأنهما لم يضيفا إليها شيئا جديدا ذا خطر، أما **فكتور كوزان** فقد اتسعت آفاقه لاتصاله بالألمان وتأثر بهم تأثرا ظاهرا، وقد اعتبر السيكولوجية وسيلة، لأنه كان يعتقد أنه من دراسة الظاهرات يمكن أن يصل إلى معرفة أصلها النفسى، ومن هذا الأصل يهتدى إلى معرفة الله فيجعل من السيكولوجية أساسًا للميتافيزيقا.

وقد اعترض **مان دى بيران** على هذا المنهج إذ قال: إنه يريد أن يصل من الظاهرات إلى المبادئ، والحق أن غاية ما يصل إليه الاستقراء

هو أن يبين العلاقة بين ظاهرتين أو جملة ظاهرات، ولكنه لا يعرف الجوهر، وفكرته الأساسية تأتى من تفرقته بين كائن يعرف نفسه بنفسه وشيء لا يعرف له نفسًا، ولكنه يمكن أن يكون موضوع دراسة خارجية، وعلى ذلك فمنهج السيكولوجية يجب أن يكون غير منهج العلوم الطبيعية، والخطأ الأكبر عند من لا يجدون ضرورة إلى هذه التفرقة هو أنهم يخلطون بين القوى الروحية والعلل الطبيعية، فالعلل الطبيعية معانٍ يجردها العقل من الظاهرات كالجاذبية، ولما كانوا لا يفرقون بينها وبين القوى الروحية، فقد قالوا: إن هذه القوى الروحية مجردات أيضا لا حقيقة وجودية لها.

حقا، إننا نجهل النفس المطلقة، ولكننا نجد بين الميتافيزيقا البحتة والتجربة الخالصة وسطًا هو التأمل أو البداهة العقلية، وهو يهدينا فى النفس إلى حقائق ليست ميتافيزيقية مطلقة وليست مجرد مشاهدات تجريبية، وكان **مان دى بيران** يظن أن الإرادة هى أول الحياة النفسية وأساسها، وأنها العامل فى المعرفة.

السيكولوجية فى ألمانيا: فى إنجلترا وفرنسا وجهت المحاولات نحو مزج السيكولوجية بالفلسفة، أما فى ألمانيا فقد بقيت السيكولوجية تابعة للفلسفة العامة.

فلم يكن منهج **كانط** تجريبيا كـ **لوك** ولا بديهيا كـ **مان دى بيران**، ولكنه نقدى، وهو طريقته فى البحث الفلسفى عموما والسيكولوجية

ضمنا، وبالنقد عرف **كانط** القواعد اليقينية العامة وأخضع لها الظاهرات النفسية وظاهرات العلم الخارجى على السواء، فليس يوجد منهج خاص بالفلسفة وآخر خاص بالسيكولوجية، فما السيكولوجية إلا تابع.

وهذا شبيه فى جوهره بما نجده عند **فخته** و**هيجل** و**شيلنج**، فالنفس لها مكانها الخاص فى السلسلة التى تضم إليها مختلف الكائنات، وهى تعرف باعتبارها عضوا فى جسم عام، فإذا عرفت أمكن أن نستنتج من معرفتنا بها وجوه تقدمها ومظاهر نشاطها.

وكذلك اتبعها **هربارت** للميتافيزيقا، وقد عرفها بأنها ميكانيكية النفس، ومنهجها هو المنهج المتبع فى العلوم الرياضية، ومسألتها الأولى هى: ما هى القوانين الرياضية التى تتألف وتتنافر ظاهرات النفس تبعا لها؟

تغير موضوع السيكولوجية ومنهجها: ثم نزعت السيكولوجية إلى الانفصال التام عن الميتافيزيقا على يد خلفاء التداعيين مثل **جون ستيوارت ميل** و**يين** و**سبنسر**، والسيكولوجيين الطبيعيين الألمان مثل **فشتر** و**فندت**، ولم تعد السيكولوجية علم النفس بل كانت علم الظاهرات النفسية الباطنية وعلائقها بما يصحبها من ظاهرات طبيعية وفسيولوجية، ولم تقتصر على أن تكون علمًا وضعيًّا ولكنها حاولت الكشف عن القوانين النفسية، ولم تعن بالقوانين إلا المعنى العلمى كما يفهمه علماء الطبيعة الحديثة، وهجرت المعنى القديم الذى كان يجعل من القانون مرادفا للعلة،

واتسعت آفاق البحث فلم تعد مقصورة على ملاحظة النفس بل تعدتها إلى دراسات متنوعة هى من أهم المصادر لمعرفة النفس، كدراسة الحيوان والفسيولوجية والباتولوجية والفن والتاريخ.

ولكن ليس معنى هذا أن السيكولوجية استغنت عن طريقة البحث الباطنى، وكل ما فى الأمر أن الضرورة أوجبت البحث الموضوعى ولكن هذا لا يستكمل وجوهه إلا بالنظر الذاتى، تأمل كيف شئت مختلف الآيات الفنية فإنك لن تظفر بمعرفة الإبداع الفنى وتذوق الجمال إلا بمعونة إحساساتك واستعدادك الفنى، فالتأمل الباطنى هو أساس العبقرية السيكولوجية، ولكنه هنا يعتمد على الحقيقة فى الفن والأدب والتاريخ بدلا من الحدس والفرض.

والآن ما هى الاتجاهات الحديثة التى أوجبتها المناهج المختلفة الذاتية والموضوعية؟

أما المنهج الذاتى فهو طريقة البحث السيكولوجية المعترف بقيمتها حتى عند التجريبيين، وإن أنكرها بعض غلاتهم مثل **بكنزيو** والمدرسة السلوكية، وهو يصنع للموهوبين ما يصنع التحليل للمناطقة والعلماء فى أبحاثهم، وإن كان فرديا لا تبلغ أحكامه الشمول الذى تتصف به الأحكام العلمية، بل هو الذى يعطى التجربة قيمتها – كما يقول **ألفريد بينيه** – لأن النتيجة المادية لا تفيد شيئا إلا بعد وصف الوسيط لحالته النفسية.

وقد تطور التأمل الباطنى تطورا جديدا على يد **برجسون** و**وليم جيمس** وجوهره؛ لأنهما تحولا عن طريقة التحليل إلى التركيب، ومن معرفة ظاهرات النفس جزءا جزءا إلى محاولة معرفة جوهرها دفعة واحدة كوحدة قائمة بذاتها، يقول **برجسون**: إن هذه النفس تعرف بالبداهة Intuition مباشرة بعد أن نهجر الأساليب القديمة ونتخلص من قيود اللغة.

ووليم جيمس يقول: إن ما يعرف مباشرة ليس هو الحالات النفسية، ولكن هو المحتوى الكلى لشعور الفرد كما ينكشف لنا فى لحظة من اللحظات، وهى لحظة سعيدة ولا شك.

فالنفس بهذا المعنى لا تتأتى معرفتها إلا بملكة ميتافيزيقية، وفى هذا رجوع بالسيكولوجية إلى الميتافيزيقا سواء فى الطريقة – كما تبين – أو فى الموضوع، لأن النفس أصبحت تثير الاهتمام بعد أن اقتصر زمنا على البحث عن الظاهرات وقوانين ترابطها وحدوثها، ومن هنا قول **هاملن** بأن النفس صورة من حقيقة الوجود، أو قول **لاشلييه** بأن السيكولوجية تحدد الشروط الجوهرية العامة للفكر والوجود، وهذا هو الطريق الذى اتجهت إليه السيكولوجية باعتمادها الكلى على التأمل الباطنى.

أما المنهج الموضوعى فهو الذى يجذب إليه الآن أكثرية المشتغلين بالسيكولوجية، ومنهم علماء كـ **بكترو** و**باولو**، والسلوكيون أهملوا البحث

الباطنى كل الإهمال واعتمدوا على التجربة كل الاعتماد: جرّب على شخص أو حيوان فى ظروف مختلفة ولاحظ الاستجابات المختلفة، فليست النفسية إلا هذه الاستجابات، أما تصور شعور مستقل له كذا وكذا من الصفات فما هذا إلا بقية من الوهم القديم عما كان يسمى بالروح، وهذه الطريقة الموضوعية تلجأ أحيانا إليها المعامل، وهى تنتشر فى البلاد الصناعية، وتخرج منها قوانين غاية فى الدقة العددية، مما شكك كثيرين من الفلاسفة كـ **برجسون** فى قيمتها النفسية، ومهما يكن من أمر فإن هذا المنهج التجريبى مفيد جدا لأنه يمرن العالم على توخِّى الدقة التامة ويعوده الصبر الطويل، ويحذره من التعميمات السريعة كما يقول **ريبو**.

أما التجربة بمعناها الشامل فى الباثولوجية والاجتماع، فلا شك فى فائدتها ولا شك فى خصوبتها، فما من حالة نفسية إلا وهى عرضة للمرض فتكون من موضوعات الباثولوجية، فالباثولوجية تسير جنبا إلى جنب مع السيكولوجية، وفهم الأمراض وتعليلها ينير ظلمات النفس ويعمقنا فى فهم الطبيعة الإنسانية، وهذا هو الأساس الذى اعتمد عليه **فرويد**.

وكذلك فإن للظاهرات النفسية جوانب اجتماعية يمكن أن تعالج، منها: كيف وجدت هذه الجوانب الاجتماعية؟ وإلى أى حد تؤثر فى الحالة النفسية؟ وقد عكس **دوركيم** المسألة فقال: إن الظاهرة الاجتماعية هى الأصل والنفسية تشتق منها، وتتضح بها، فعلم النفس الحقيقى هو

الاجتماع، والظاهرات اجتماعية موضوعية تدرس بالملاحظة العلمية، أما ما يقال عن ظاهرة نفسية فما هو إلا محض خيال ووَهْم.

من ذلك كله ترى أن السيكولوجية تفرعت عن الفلسفة واستقلت بنفسها، ثم قامت الفلسفة تحاول إرجاعها إلى حظيرتها، وطغت عليها علوم جديدة كالباثولوجية والاجتماع، كل يحاول أن يضمها إليه ويختارها لنفسه ويتمثلها تمثيلا، وما حاولت الفلسفة ذلك إلا لأنها تجد فيها ميدانا خصبا لأبحاثها، أما ادعاءات العلوم الأخرى فهى وحى التطرف الذى لا يلبث أن يرتد على عقبيه مستردا مقالاته تاركا ما كشف من حق، وفى كل ذلك يسير العلم فى سبيله، يستفيد من التجارب المختلفة دون أن يمكنها من نفسه أو يسمح لها بالقضاء عليه.

(المجلة الجديدة، مارس ١٩٣٥)

الحياة الحيوانية والسيكولوجية

إن الحيوان يلازم الإنسان ملازمة تاريخية نفعية، ولذلك كان من جملة الكائنات التى جذبت إليها تفكيره، وقد بدأ ذلك التفكير ساذجا ثم ارتقى إلى مباحث الفلسفة، وصار من أول أغراضه تحديد معانى الغريزة والذكاء.

وتدل أساطير الأولين على أنهم كانوا يتصورون أن لكل كائن نفسًا كنفس الإنسان، غير مفرقين فى ذلك بين الإنسان والحيوان والنبات بل والجماد أيضا، ومن ضمن اعتقادهم أيضا أن النفوس تنتقل من جسم إلى جسم.

انتقل ذلك الاعتقاد القديم إلى الفلسفة، فتصادفه فى الفلسفة **الفيثاغورسية** حيث يقول: إن النفوس يختلف مصيرها بعد الموت تبعا لما تستحق من الجزاء، فمنها ما تحيا مبرأة عن المادة ومنها ما تستقر فى أجسام جديدة إنسانية أو حيوانية لتؤدى ما يفرض عليها من العقوبات، وتدل هذه النظرية على أن النفوس تتساوى فى طبيعتها، وتختلف بمحلاتها، وهى الأجسام إنسانية كانت أو حيوانية، وهذا هو رأى **امبيدوكليس** أيضا، ولكنه يرى أن النفوس قد تتقمص النبات أيضا، فنفس النبات عنده من طبيعة النفس الحيوانية والإنسانية.

وأول تمييز بين هذه النفوس نجده عند **انكساجوارس** فكان يقول: إن العقل يختلف فى كميته بين الكائنـات المختلفـة: الإنسـان والحيـوان والنبات، وليس فى كيفيته.

وجملة القول أن الفلسفة قبل **سقراط** تميل إلى اعتبار النفوس الإنسانية والحيوانية (والنباتية أحيانا) من طبيعة واحدة، ومَنْ مَيَّزَ بين تلك النفوس من فلاسفة ذلك العهد كان تمييزه عرضيا ينصب على المحل أو الكلم وليس على الجوهر والماهية.

فلما جاء **سقراط** فرَّق بين الغريزة وبين العقل، فقال: إن العناية الإلهية هيأت لنا غرائز طبيعية غير مفكرة، فالآباء يميلون لتخليد أنفسهم فى أبنائهم، والكائنات تتفادى الموت وتحرص على الحياة، وهذه العناية تحمى الإنسان والحيوان على السواء، إلا أن نصيب الإنسان فيها أوفر وأكمل، وقد حبانا الله عقلا هو أكمل العقول؛ لأنه ليس غير الإنسان من يعبد الله ويتنبأ بالغيب ويتوق للعرفان، وقد شبه الإنسان بين الحيوان بالآلهة.

أما **أفلاطون** فقد قسم النفس البشرية إلى نفس عاقلة ونفس غضبية ونفس شهوية، واعتبر نفس الحيوان نفسا إنسانية منحطة، وكان يجب – مسايرة للمنطق – أن يعتبر النفس النباتية نفسا حيوانية منحطة ولكنه لم يسلم بتلك النتيجة؛ لأنه لم يعتقد بإمكان حلول النفس البشـرية فى النبات، والأصل عنده أن النفوس تهبط من الكواكب إلى الأجسام، فالفاضلة منها تتطهر فى هذه الحياة ثم تصعد إلى كوكبها، أما النفوس

الضالة التى ينطفئ فيها نور العقل فتتقمص أجساما مختلفة تناسب جرائرها، قد تحل جسم امرأة وقد تحل جسم الحيوان، فالنفس الحيوانية نفس بشرية مسختها الذنوب.

والنفس عند **أرسطوطاليس** أصل الحياة، ونفس الحيوان هى النفس الحساسة، وقد حلل هذه النفس ليعرف ما يميزها عن غيرها من النفوس الإنسانية والنباتية. قال: إن للحيوان حسًّا، وهذا يستدعى أن يشعر باللذة والألم، وهذان يقرنان بالرغبة والرغبة باعث على الحركة، والرغبة يوقظها الإحساس المباشر كما يوقظها الخيال الحسى، وهو الصورة النفسية التى تقترن بالإحساس وتستدعيه أحيانا فى أثناء غياب الباعث الخارجى، وهى لذلك تكون عنده ما يصح أن نسميه تجاوزا بالذاكرة، وهو غير ذاكرة الإنسان التى تتميز بالإرادة والجهد تبذله فى سبيل الاستذكار – يوجد ذلك لدى الحيوان ولكن الذى يحرم منه كلية هو العقل والإرادة الحرة – ولكنه ميز بين الغريزة والعقل الحيوانى، ففى حالة الغريزة تتحد ويتداخل الإحساس والرغبة والحركة، فلا يختلف هنا عن النبات، أما فى الحيوانات العليا فالاختيار يلعب دورا فى حياتها، كذلك الخيال الحسى والذاكرة مما يحاكيه بالإنسان.

فلما كانت الرواقية أنكرت وجود أى عقل للحيوان، وجعلت من الغريزة وسيلة الطبيعة فى تحقيق غاياتها الحيوية لدى الحيوان والنبات، فالطبيعة تتحكم فى الحيوان والنبات وترسم لهما غاية واحدة وهى المحافظة على الحياة ونشر النسل، نعم قد تختلف الحياة النباتية عن الحياة

الحيوانية ولكنه اختلاف لا يغير من جوهر المسألة شيئا، فالنبات لا يدخل فى حياته الإحساس ولا الميل، والطبيعة تهب الحيوان الإحساس والميل لتقدمه فى النمو درجات عن النبات، ولكن هذه المواهب الحيوانية ماتزال خاضعة لغايات الطبيعة خادمة لها، وبالرغم من تميز الحيوان بالإحساس والميل فتصرفاته عمياء لا فكر فيها ولا تقدير، وهى واحدة عند جميع أفراده لا تعرف الحزم ولا التردد.

ورد على رأى الرواقيين **بلوتارك** قائلا: إنه لا معنى لقولنا أن ليس للحيوان عقل، فالعقل - كأمور كثيرة — درجات، وللحيوان منه نصيب، أما إنكار العقل للحيوان لأنه لا يبلغ عنده المدى الذى يبلغه عند الإنسان فمثل إنكار قوة السمع والبصر عند الإنسان لأنه لا يبلغ بهما ما يبلغ بعض الحيوان، والحيوان قابل للتعلم، على استعداد موفور للتقدم، موهب بالحس، وهذا يستدعى أن يكون له خيال حسى وذاكرة من نوع ما، وتحت تأثير دوافع الحب والبغض يستطيع أن يقدر للمستقبل مما يشبع هذه الدوافع، وهذا الرأى يعد رجعة إلى الآراء القديمة، تتلوه رجعة أخرى نجدها فى الأفلاطونية الحديثة التى أخذت بنظرية تقمص الأرواح والنفس العامة للوجود. فالنفوس جميعا من طبيعة واحدة، وهى تنفصل عن تلك النفس العامة وتسقط فى أجسام مختلفة ما بين حيوان وإنسان، حكيم وسفيه، ثم بعد أن تقضى فترة الحياة الدنيا تؤوب إلى النفس العامة الكونية، والنفوس الحيوانية هى نفوس فقدت ما يشع فيها من نور العقل فبقى لها الحس والشهوات.

وبعد انتشار الديانة المسيحية اشتهر قوم من دعاتها مثل **ثاتين وارنوب** و**لاكتنس** برأى جديد وهو أن المسيحى فقط يتميز عن الحيوان، وغيره لا يختلف عن الحيوان فى شىء إلا فى عرض من الأعراض هو اللغة، أما القديس **أوغسطين** فقد رجع إلى رأى **أرسطوطاليس** من أن الإنسان يشترك مع النبات فى الحياة ومع الحيوان فى الإحساس ويختص دونهما بالعقل، والحيوان له نفس مادام يسلك السلوك الذى يعود عليه بالخير والفائدة، وهو يتذكر ويتخيل ويحلم، ولكن لا دخل للعقل فى حياته.

ورأي **أرسطو** هذا هو الذى ساد فى القرون الوسطى دون رأى دعاة المسيحية، ويجدر بنا هنا أن نذكر رأى القديس **توماس** عن النفس الحيوانية، فقد رأى أنها تشمل الخيال والحواس والتقدير والذاكرة، فماذا يعنى بالتقدير؟ يقول: إن الطير لا يجمع القش حبًّا فى جماله ولكن ليبنى منه عشه، فها هنا غاية لا تدرك بالإحساس، يدركها بتقديره، وهو لا يقدر بعقله وإنما بغريزة تصنع له ما يصنع العقل للإنسان.

ثم جاءت النهضة الأوربية وثارت ثورة عنيفة على المدرسين وآرائهم، وغلبت عليها نزعتان فكريتان: حب للطبيعة وحماسة للحياة، فـ **برونو** يقول: إن كل شىء حى، وكل الموجودات ما بين الكواكب فى السماء والأحجار على الأرض تحس على نحو ما وإن خفى عنا، فالحيوان لا يختلف عن الإنسان إلا فى الدرجة، وغريزته التى ترعاه صورة أخرى من الذكاء البشرى، وقد غالى **مونتنى** فى ذلك مغالاة حتى

مجد غريزة الحيوان وآثرها على العقل البشرى! فللحيوان بدائع عجيبة كبدائع العقل البشرى، والمصنوعات الباهرة تدل على سمو الصانع، وكلما سما المصنوع وجب أن يكون الصانع أسمى وأجل، والحيوان فى الكثير من عمله وفنه يتفوق علينا فى الإتقان والصنعة، فلأى سبب يقال إنه يساق إلى فعاله بقوة طبيعية قاهرة؟ فالغريزة ليست إلا كلمة فى الأذهان، والحق أن الحيوان يفكر ويقارن ويستنتج ويتفوق علينا فى كل ذلك، فإن أصر البعض على نسبة فَعَاله إلى الطبيعة القاهرة فإنهم يزيدون فى تمجيده ماداموا يعتقدون أن الطبيعة تحنو عليه بحبها وتحوطه بعنايتها، وتصنع له من غير أن تكلفه أقل عناء ما نعجز دونه بطويل تفكيرنا وعميق تأملنا، وهذا قضاء على الغريزة بتوحيدها بالعقل.

وقد قضى عليها **ديكارت** أيضا ولكن بتحليلها إلى حركات أتوماتيكية، فالحيوان لا عقل له؛ لأنه لا يستطيع الكلام وأقل عقل يجعل الكلام مستطاعا، وأعماله لا تدل على عقل، فإنه وإن كان يبدى مهارة فائقة فى صناعته إلا أنه لا حول له فى جميع الصناعات الأخرى.

إذن فما الحيوان؟ ما هو إلا آلة متقنة الصنع، وعمل عددها هو الذى يصنع ما يبهرنا، وقد استكثر الحس على الحيوان، ذلك أنه يفصل تماما بين الفكر والمادة فى فلسفته، والحس عنده من لواحق الفكر، فلو كان للحيوان حس لكان له فكر ولكان من الخالدين، وقد انتشر ذلك الرأى بين مفكرى القرن السادس عشر مثل **بسكال** و**نيقول** و**ارنولد**،

فعندهم أن الحيوان لا يخاف ولا يتألم ولا يرغب بل يفعل كل شيء مدفوعا بيد الطبيعة!

و**بوسى** يحاول التوفيق بين الحسيين والإليين فيقول: إن الحيوان آلة إذا أثرت فيها عوامل خارجية تصرف تصرفا من غير إرادة يرد بـه عـلى تأثير تلك العوامل، ولكن الطبيعة طبعت فريقـا مـن العوامـل المـؤثرة باللذة وفريقا بالألم، ومن هنا صحب الحس أفعال الحيوان مـن غـير أن يكون علة فيها.

أما **ليبنتز** فقد رفض هذا الفصل بين الإنسان والحيوان؛ لأن نظريته الميتافيزيقية تتصور أن الوجود من جواهر بسيطة، توجد فى أسفلها الجواهر المكونة للجماد وفى أعلاها تلك المكونة للعقل، وهى سلسلة متصلة لا فجوة فيها ولا طفرة، فالجماد والنبات يتأثر، والحيوان يحس، والإنسان يعقل، والفرق بين التأثر والحس والعقل فرق فى الدرجة والتركيب والقوة، وليس فرقا فاصلا كذلك الذى أقامه **ديكارت** بين الفكر والمادة، وعليه فللحيوان نفس حسية وهى عبارة عن التأثرات التى يتلقاها مضافا إليها ذاكرة تحفظها وتربطها، فهو موهوب بنوع من العقل ولكنه عقل تجريبى لا تسيره مبادئ عامة ضرورية.

أما **كوندياك** فله نظرية طريفة كان لها أكبر التأثير فى تفكير كثير من العلماء البارزين فى تاريخ الفكر، فهو يرى أن كل ما للحيوان لا يأتيه من الطبع والفطرة وإنما من الاكتساب، وما نسميه بالغريزة هو ثمرة

التجربة، وهو فى الأصل عادة نمتها القوى الفكرية، ولا تظن أن الحيوانات العليا تصنع فنونها المختلفة بدافع غريزة هادية طبيعية، ولكنها تأخذ فى إتقانها شيئا فشيئا معتمدة على التجربة والتمرين، وكذلك يتعلم الإنسان الرضاعة والإبصار وتقدير المسافات.

ولكن ما القول فى أن عادات الحيوان راتبة وعلى نسق واحد؟

وهنا يجيب بأن كل نوع من الحيوان يتوخى غايات واحدة ويجد فى جسمه آلات واحدة، فيتوخى سلوكا متشابها.

والمشاهد يكذب هذا الرأى، فالغريزة لا تعلم، وقد حور العلماء أمثال **لامارك** و**سبنسر** و**داروين** فى ذلك الرأى. فالغريزة قد لا تكون عادة فردية وإنما عادة يكتسبها النوع تدريجيا على مرّ السنين.

والفرض الذى اعتمد عليه جميعهم هو التطور، والتناسب بين الجهاز العضوى والغريزة، واتجهوا فى غير ذلك إلى اتجاهات مختلفة، فقال **لامارك**: إن الغريزة أصلها عادة موروثة، وهذه العادة تنشأ تبعا لتفاعل الجهاز العضوى بالوسط مما يكون من نتيجته استعمال أعضاء بكثرة، مما يدعو لنموها وإهمال أخرى مما يحكم عليها بالضمور. والحيوان يتوارث الجهاز العضوى فى صورته النهائية بعد نمو ما نما وضمور ما ضمر، وكلما تغيرت الظروف اختلفت العادات وتغيرت الأجهزة العضوية وتوورثت بالعادات الجديدة التى تضحى من عداد الغرائز الموروثة.

وقد أخذ **سبنسر** بهذا الفرض وفسر الغريزة بالعادات الموروثة كما فعل **لامارك**، ولم يجد اختلافا أساسيا بين الغريزة والذكاء، ففى حالة الغريزة تكون الحياة بسيطة والمؤثرات فيها محدودة، فتأتى الاستجابات بسيطة محدودة، وبالتكرار تصير أتوماتيكية، وفى حالة الذكاء تتعقد حياة الكائن وتتنوع فيها المؤثرات والاستجابات بحال يتعذر معها وجود التكرار المتوالى الذى يخلق الأتوماتيكية، فيكون لدى الكائن استعداد عام للاستجابات تبعا للظروف المختلفة وهو الذكاء.

ولكن **داروين** لا يقنع بكفاية الوارثة والعادة فى تفسير الغريزة، فهنالك من الغرائز – مثل غريزة النحلة – ما تبدع كل عجيب دقيق لا تستطيع العادة مهما كانت قوتها أن تصنعه وتكونه، أما الذى يفسر الغريزة حقيقة فهو ما يفسر تكوين الأنواع وهو الاختلاف الفردى وتنازع البقاء والانتخاب الطبيعى، فالأفراد جميعا يتصارعون من أجل الحياة ولا يفوز بالحياة إلا من استكمل العدة لها، وما الغريزة فى الأصل إلا ميزة أوجدتها المصادفة فى الكائن، ويدل الحال على فائدتها، فيحرص عليها الكائن ومن على شاكلته وتنتشر بالوراثة، وعليه فيكون مرجع كل ما فى الحياة من تناسق ونظام بين استعداد الحى وظروف البيئة إلى المصادفة!!

هذه التفسيرات علمية، فالعلم يحاول أن يهتدى إلى تفسير ميكانيكى للطبيعة لذلك هو يرحب بنظرية التطور لأنها لا تفرض أى فرض غائى، ولكن الفلاسفة لم يقنعوا بذلك فأدخلوا العلل الغائية، ففلسفة **هيجل** و**شوبنهور** و**هارتمان** ليست كالفلسفة التجريبية تفسر

الغريزة بميكانيكية الطبيعة العمياء، وليست كذلك كالفلسفة الروحية تفسرها بأعلى الملكات، وهى ترى أن الغريزة تتبع غاية من غير أن تشعر بها، وهى تشبه فى ذلك حركة الطبيعة نفسها.

ومن ذلك كله يتبين ألّا تضاد مطلق بين الذكاء والغريزة، وهما قد يلتقيان كما هو الحال فى الإنسان، إلا أن التجريبيين يرون فى الغريزة حركة عكسية ميكانيكية ويعتبرون العقل نفسه صورة مركبة منها، وأما عند الميتافيزيقيين فالغريزة فكرة تطورت إلى الصورة الميكانيكية واختفت خلف موضوعها، وقد تغير اتجاه البحث فى العصر الحديث وتجددت طرق السيكولوجية الحيوانية وتنوعت أغراضها، فليس المهم الآن معرفة أصل الغريزة، وليس المنهج أن ندرس الحيوان قياسًا على الإنسان، والسبيل المضمون أن نلاحظ الحيوان ملاحظة موضوعية، مفسرين كل ظاهرة بالغرائز، حذرين من أن نرجع ظاهرة ما إلى ملكة عالية، متدرجين فى الدراسة من أحط أنواع الحيوان، فعند **لوب** أن سلوك الحيوان تختلف أنواعه باختلاف أسبابه فمنه ما يسمى (tropismes) وهى حركات بسيطة جدا تنشأ من عوامل طبيعية أو كيماوية، أى أنها ليست فسيولوجية، ويحدثها تأثير القلويات فى تركيب جسم الحيوان.

ولكن من سلوك الحيوان ما يرجع لغير هذه الحركات، وهنا يستطرد **لوب** قائلا: إن الحيوان موهوب بما يسميه فرق الحساسية، فهو

قد يجذب إلى قوة طبيعية كمصدر ضوء، فإذا تغيرت درجة النور غيَّر الحيوان اتجاهه ثم يعود إلى طريقه الأول بعد ذبذبات كالبندول، فالسبب فى هذا التغير هو تغير إحساسه أو الفرق بين إحساسه الأول والثانى.

و**لوب** يضيف إلى الحيوان غير ذلك أفكارا وهى تتكون من ترابط الإحساسات، وتجعل للحيوان ما يصح أن نسميه ذاكرة، وهى من أسباب وبواعث الحركة الحيوانية.

وقد أثار رأى **لوب** هذا نقدين متضادين: نقد **بيث** وهو ينفى عن الحيوان أى حياة نفسية، فلا يسلم بوجود إحساسات له ولا أفكار.

ونقد **جننجر** وهو لا يسلم بوجود التروبيزم المذكورة آنفا، لأن الحيوان عنده لا يأتى حركات بسيطة كهذه، فهو يتحرك بقوة ذاتية لا تخلو من شعور باللذة والألم، فهو يرجع التروبيزم إلى الحركات العكسية reflexes.

وهذه الحركات العكسية عبارة عن تهيجات مصحوبة بحركات، ففيها انفعال عصبى وحركة لا تختلف عما سميناه «تروبيزم»، وقد أجرى **باولو** تجارب كثيرة على الحيوان زادت ثروة معرفتنا عن الحركات العكسية، وهدت إلى تصور نشأة الغريزة.

ويوجد كثير من العلماء يرجعون الغرائز إلى الحركات العكسية، وهم لا يرون فيها تصرفات كاملة تحفظ الحيوان وتهديه على وجه لا يدانيه كمال،

فقد تقتل الحشرات نفسها كما برهن **مارشال**، وهذا لم يمنع وجود رأى يفسر الغريزة تفسيرا غائبا كما فعل بعض الفلاسفة وهو رأى **برجسون**، و**برجسون** يرفض رأى الذين يحددون للحياة غاية ويظنون أنها عرفت من قبل ومهدت لتحقيقها الوسائل، فأصل الحياة وثبة خالقة هى أصل التطور، والغريزة من وسائل هذه الوثبة التى لجأت إليها.

والذكاء كذلك من الوسائل التى أبدعتها قوة الحياة لتحقيق أغراضها، وهو غير الغريزة، وأساليبه غير أساليبها، فبينما يستعمل هو الآلات تستعمل هى الأعضاء وتكونها.

وخلاصة القول أن تقدم السيكولوجية يرجع فى الكثير إلى مناهجه التجريبية التى تدرس سلوكه دراسة موضوعية، وهى تنحصر فى إجراء اختبارات مختلفة على الحيوان: كيف يهتدى إلى طريق معلوم بين شباك من طرق؟ كيف يذلل صعابا مختلفة؟ كيف يمكن أن يفتح مزلاجا؟ وهكذا، ويتعرفون بذلك عقلية الحيوان، ويقدرون ذكاءه وكيفية تحصيله للعادات.

ولكن يجب ألا نغفل عن الصعوبات التى تعترض هذه المناهج، فالتعبير عسير فيها وقلما يتضح إقناعا تاما، ثم إنها تقف حائرة أمام بعض الأسئلة لا تستطيع جوابا، مثال ذلك: ما الباعث الذى يجعل الحيوان يؤثر بعض السلوك على بعض؟ ولماذا يميل إلى تكرار النافع منها الذى يؤدى إلى الغرض مع أنه لا يعقل ما المنفعة؟

فالحق أن هذه الطرق التجريبية قد أفادتنا جليل الفائدة فى معرفة تفاصيل الحياة الحيوانية، ولكن هذا لم يحل لنا المسألة الفلسفية عن أصل الغريزة وطبيعتها، ولم يغن عن الفروض الغائية التى بقيت كحل نهائى يرجع إليه المفكر إذا لجت به الحيرة كما فعل **برجسون**.

(المجلة الجديدة، إبريل ١٩٣٥)

الشعور

يعنى الشعور فى علم النفس معرفة النفس لذاتها، ويكاد أن يكون شرطا جوهريا فى كل حالة نفسية، وهو، لأنه ملازم لأغلب الظاهرات، ولأنه مألوف لدى كل إنسان، لم ينتبه إليه الأوائل؛ لأنه ككل أمر بديهى يستدعى نضوجا كبيرا حتى يلتفت إلى دراسته.

والفلاسفة المعروفون بالطبيعيين لم يوجهوا أبحاثهم ناحية الفكر، وساروا فى سبيل دراسة الطبيعة الخارجية غير شاكين فى مقدرة العقل، ولا مطمئنين إليه اطمئنان العالم المحقق، ثم أخذوا يتنبهون إلى النفس بدليل أنهم ميزوا بين الروح والمادة وتكلموا عن عقل شامل لهذا الكون، وهذا التصور للوجود ينبئ عن يقظة إلى الشعور بالنفس وملكاتها. وتستبين هذه اليقظة بصورة أوضح عن السوفسطائيين لأنهم آمنوا بوجود العقل الإنسانى وبحثوه من نواح كثيرة، بل جعلوه أساسا للمعرفة فقالوا بنسبية العلم وبأنه يتوقف على العالم.

وتوج سقراط هذا الشعور نحو معرفة الشعور فقال: اعرف نفسك بنفسك، وإن كان يريد من تلك المعرفة أن يهتدى إلى قواعد المنطق والأخلاق.

وقد انتبه **أفلاطون** إلى ظاهرة الشعور ولكنه كان انتباهًا عارضًا فى أثناء دراسته للإحساسات المتناقضة، فهو لم يطلق عليه اسما خاصا ولم

يوقف عليه محاورة من محاوراته الفلسفية، ولكنه اقترب كثيرا من المعنى الحديث للشعور عندما ميز بين نوعين من التأثرات، تأثرات تفنى عند الأعضاء وأخرى تصل إلى النفس، فالمعقول أن وجه التفرقة يقوم على أن الأولى لا نشعر بها وأن الأخرى نشعر بها.

وكذلك **أرسطوطاليس** لم يسمه ولم يفرغ له موضوعًا خاصًا، ولكنه عنى بوصفه فى أثناء دراسته للعقل والحواس، وما يستخلص من رأيه عنه أن الشعور ليس ملكة خاصة مستقلة عن الظاهرات بل هو غير منفصل عنها، فالعين عندما تبصر تحس بأنها تبصر، والعقل عندما يتصل بموضوع يشعر بأنه يفكر وهكذا.

والرواقيون هم الذين أطلقوا على الشعور اسمه المصطلح عليه فى الفلسفة والسيكولوجية، وقد عرفوه بأنه حاسة تعرف بها النفس ذاتها، ولما كانت جميع الحقائق عندهم مادية فقد تصوروه كاللمس إلا أن موضوعه باطنى، وأضافوا إليه وظيفة خطيرة فى المعرفة، ذلك أن العلم هو عملية نفسية لهضم الأشياء التى تتصل بالعقل، ونحن لا نستطيع أن نبلغ اليقين فيما نعلم من العلم إلا إذا وجهنا شعورنا نحو هذه العملية وتأكدنا من سلامتها، فيقين الشعور أساس لكل يقين عملى.

وتكاد أن تكون قيمة الشعور ثانوية فى صوفية الأفلاطونية الحديثة، وهى تقرر أن النفس تعرف ذاتها وتفسر ذلك بأن النفس البشرية متصلة بالنفس الكونية والعقل الكونى لأنها فى الأصل هبطت

منهما، والعقل يعرف نفسه، ومن هنا اكتسبت النفس البشرية منه هذه الصفة، والشعور الذى يمكن النفس من الإحساس بذاتها لا يسمو بها إلى معرفة الله مع أن الصلة بينهما غير منقطعة، فلماذا؟ ذلك أن النفس مكبلة بأغلال الجسم، وأن الخيال يبعث بالشعور فلا سبيل إلى الله إلا بالتخلص من أوهام الشعور والحواس والجسم وممارسة الفضائل، فمعرفة الله فناء فيه إذ ينعدم فيها الشعور.

وهذا تقدير صوفى ولاشك، لأن الصوفى لا يهنأ خاطره حتى يفنى فى الله وينسى نفسه من ضمن ما ينسى من الإحساسات والشهوات، أما عند الفلاسفة فالشعور له قيمة أخرى، لأنه الإحساس المباشر بالعالم النفسى، وقد كان دعامة اليقين التى أوى إليها ديكارت بعد حيرة طويلة فى غمرات الشك، لأنه بدأ فلسفته بالشك فى كل شىء داخل النفس أو خارجها، ولكن مغالاته فى الشك أرغمته على اليقين فى حقيقة أولى وهى أنه يشك، فلا سبيل إلى الشك فى أنه يشك، ومعنى الشك أنه يفكر فهو إذن يفكر، ولما كان لابد للفكر من مفكر فهو إذن موجود، فشعوره بالشك أو الفكر هو الذى هداه إلى اليقين، ومكنه من إنشاء فلسفته، ولم يكن يرى فى الشعور ملكة خاصة تختص بعمل خاص وإنما هو يلازم جميع العمليات النفسية وهذا ما يفهم بداهة من أن هنالك شعورا بالفكر، لأن الفكر عند **ديكارت** هو ماهية النفس، فالإرادة والحس والعواطف من الفكر، والذى يشعر بالفكر يشعر بجميع هؤلاء.

ومما يجب ذكره هنا أن **ملبرانش** – تلميذ **ديكارت** – لم يقدر الشعور تقدير أستاذه لأنه كان يراه أقرب إلى العاطفة منه إلى المعرفة، فهو يجعلنا نحس بالنفس ولا نعرفها معرفة واضحة، وهو لا ينكر أن الشعور يقينى ولكنه غامض مع ذلك.

ولكن استرد الشعور مقامه فى الفلسفة على يد **ليبنتز** لأنه كان فى نهاية الأمر أساس فلسفته، فإنه لما اقتنع بأن حقيقة الوجود تتلخص فى حقيقة الجواهر أو الذرات، ووجد أن هذه الجواهر قوى وأن النفس أيضا قوة رجع إلى النفس يكشف فيها عن حقائق الذرات التى يتركب منها الوجود، ومن هنا جاءت أهمية الشعور عنده، ولم تكن مهمته مقصورة على معرفة ظاهرات النفس ولكنه يتعداها إلى معرفة الماهيات الكامنة فى الظاهرات.

وقد درس **ليبنتز** حالة اللاشعور، فقال: إنه يوجد عدد لامتناه من الإحساسات التى لا تشعر بها إما لدقتها وتكاثرها بحيث يتعذر التمييز بينها وإما لاتحادها فلا ندركها فرادى، وهذا يفسر لنا عدم الشعور الذى تحدثه العادة والألفة، كما أن إليه يرجع السر فى الأذواق المختلفة والحالات النفسية الحزينة والسارة التى تعتور الإنسان دون أن يستطيع لها تعليلا.

وبقى دور الشعور خطيرا عند **لوك**، لأنه كان يعتقد أن التجربة أصل كل معرفة، وأن منها الإحساس وهو الذى يحمل إلينا آثار العالم

الخارجى، ومنها التأمل الباطنى أو الشعور وهو يحمل إلينا آثار العالم الداخلى، فجميع أفكارنا نتاج للإحساس والشعور ولكن يوجد من الأفكار ما هو مركب معقد كإنكار العلة والمدة وهذه لا يكفى الشعور فى تكوينها، بل إن عمل الشعور هنا والإحساس أن يقدما الأفكار البسيطة التى تركب منها النفس ما هو أعقد منها/ فإذن الشعور لا يعرف الماهيات، وهذا ما ذهب إليه فيلسوف آخر من فلاسفة المدرسة التجريبية الإنجليزية وهو **دافيد هيوم**، فعنده أن الشعور لا يعرف إلا ظاهرات النفس وأما ما نسميه بالحقائق النفسية كالعلة والجوهر فهى أوهام يخلقها تداعى الأفكار والمعانى.

رأينا حتى الآن أن من الفلاسفة فريقا يرون فى الشعور حاسة لمعرفة حقيقة النفس وماهيتها، وفريقا يرون قدرته مقصورة على معرفة ظاهرات النفس وأنه لا يوجد فى داخليتنا إلا ظاهرات مطردة وجميع الماهيات أوهام، وفلسفة كانط النقدية تحاول أن توفق بين هاتين الفلسفتين المتنافرتين، فتقول: إن الشعور لا يعرف النفس فى ذاتها بل يعرف ظاهرات فقط، فالنفس حقيقة موجودة ولكننا لا نعرفها إلا كما تظهر لنا، فهو لا ينكر وجود الماهيات ولكنه لا يزعم أنه يستطيع معرفتها كما هى، ولا ينكر الظاهرات ولكنه لا يقول بأنها كل ما يوجد.

ولكن كيف تبدو لنا الحقائق على غير ما هى عليه؟ ذلك لأن الإحساسات التى تحمل لنا آثار العالم تترابط وتتحول إلى معرفة خلال

قوانين العقل، فالعقل يشترك فى تكييف الحقائق، وإذن فنحن لا ندركها فى النهاية كما هى وإنما كما تبدو قوانين العقل، فالشعور يتأثر بالعقل لأنه لا يدرك حقائق النفس إلا بعد أن يصورها العقل بقوانينه.

على أنه يوجد نوعان من الشعور: تجريبى وهو يصاحب الظاهرات النفسية حتى قبل أن يؤثر فيها العقل، ونظرى ويصاحب العقل فى أثناء توحيده بين ظاهرات النفس والعلم الخارجى.

وقد التفت **كانط** كذلك إلى اللاشعور واعتقد أنه يشغل أغلب الحياة النفسية، فالتلسكوب مثلا يكشف لنا عن آلاف من الأجسام لا نحسها بالعين المجردة.

وقد وجد من أتباع المدرسة الأيقوسية من تصور الشعور تصورا جديدا، فنحن إلى الآن لم نصادف من الفلاسفة من اعتبر الشعور ملكة متميزة تشاهد حياتنا الداخلية من غير أن تشترك فيها، أما ريد الأيقوسى فيقول: إننا نعرف أفكارنا وجميع عمليات عقلنا بملكة نسميها الشعور. والشعور يعرف الظاهرات لا النفس فى ماهيتها، وقد رد على قول **هيوم** بأنه لا يوجد أغمض من أفكار القوة والعلة إلخ قائلا إلى تفهم ضرورة كنتيجة لشعورنا بأنفسنا فإننا نشعر بالعمليات النفسية التى توحى بأفكار القوة وغيرها.

ولكن يوجد من الفلاسفة الأيقوسيين من يخالف **ريد** فى تكيفه هذا للشعور وهو **هملتن،** فعنده أن الشعور ليس ملكة متميزة، وهو لا يتميز

عن الحالات التى يشعر بها، وقد عرفه بأنه حالة شاملة تنطبق على جميع العمليات النفسية التى تزيد على درجة من القوة، ومن ملاحظات **هملتن** أن الشعور لا يمكن أن يقتصر ميدانه على الحالات النفسية الخالصة، ذلك لأن الشعور يمتد امتداد ملكات النفس. فعندما تجس العالم الخارجى بملكات، أو تعرف حقيقة من حقائقه تشعر بها أيضا فشعورنا يشع على العالم الخارجى كذلك.

وقد سلم **هملتن** بوجود اللاشعور واستدل عليه بأدلة منها أن أغنى ما فى عقلنا كالعلوم واللغات يبقى عادة بعيدا عن محيط الشعور، وأنه فى بعض الحالات المرضية يهذى المريض بما يظن أنه لا علم له به. وكذلك ففى ترابط المعانى توجد وسائط موصله غير مشعور بها يستدعى وضوحها تمعنا طويلا.

فلما كان عهد المدرسة التجريبية الحديثة التى يمثلها **ستيوارت ميل وبين** و**سبنسر** والتى هى فى الواقع امتداد للمدرسة التجريبية القديمة التى أنشأها **لوك** و**هيوم**، أقول: لما كان عهد هذه المدرسة نظر إلى الشعور نظرة جديدة فيها أثر كبير من نظرية **داروين** العلمية فى التطور، فانتبهوا إلى أن الشعور الحديث لا يمكن أن يكون صورة طبق الأصل من الشعور القديم، وتنبهوا كذلك إلى أوهام الشعور فهو مثلا يعرفنا بظاهرات نفسية، ويجعلنا نعتقد أنها بسيطة وفى الحق هى معقدة ويمكن أن نحللها إلى عناصر كثيرة مختلفة تكونت ببطء على مرّ السنين، وخضعت لقوانين التطور.

والشعور عند هذه المدرسة لا يدرك إلا الظاهرات وهذا محقق لغرض السيكولوجية العلمية التى لا ترغب فى أكثر من أن تربط الظاهرات بقوانين وتعرف أحوال تداعيها.

وقد أنكر **ميل** وجود لا شعور سيكولوجى، وقال عن المؤثرات التى لا نحس بها: إنها فسيولوجية بمعنى أنها مؤثرات لم تصل قوتها إلى المراكز العصبية فلا يلتقطها الإحساس، فالغائب عن الوعى هنا ليس أمرا نفسيا ولكنه عصبى.

وعند **سبنسر وبين**، الشعور يقتضي الحركة ويستلزم التغير، فوجود حالة نفسية لا يحدث الشعور بها. ولكن يوجد الشعور إذا وجد تنقل من حالة إلى أخرى، والذى يهم قوله هنا بأن الأفكار توجهت بشدة نحو ظاهرة اللاشعور ووصفت ظاهراته العجيبة وصفا مسهبا حتى تغالى البعض – مثل **مودسلى** – وقالوا: إن الشعور نفسه أمر ثانوى.

فإذا عرجنا إلى العصر الحديث وجدنا ثلاث نظريات عن الشعور لثلاثة من كبار مفكريه وهم **وليم جيمس** و**برجسون** و**هملن**.

وطريقة **جيمس** التفكيرية أن يسير من المركب إلى البسيط، فهو يحاول أن يعرف الحالات النفسية على أساس معرفته بالنفس، لا أن يعرف النفس من مقارنة الحالات النفسية وفحصها عقليا.

والشعور هو أول ظاهرات السيكولوجية وتتصل به كل حالة نفسية، ولكن الشعور لا يوجد خارج الحالات المختلفة ولا توجد

الحالات منفصلة عنه، الشعور عمود الحالات النفسية الفقرى، وهو الذى يوحد بينها ويكون منها كلا لا يتجزأ، وهو مع ذلك فردى أى مستقل فى فرد عنه فى بقية الأفراد.

والحالات النفسية تتجدد وتتغير دائما بحيث إذا عاودتنا حالة مرتين فلابد من تغير فى المرة الثانية يجعل ذاتها مختلفة عما كانت عليه فى أول مرة، والشعور مستمر كالتيار الجارى، وليس مجرى الشعور متشابه السطح، ففيه حالة يتوقف الفكر فيها عن الحركة وأخرى يسبح فيها الفكر.

وليس ثمة شك فى أن الحالة الأولى من السهل ملاحظتها ووصفها، ولهذا وجه إليها جل عنايته، ولكن ينبغى ألا تهمل الحالة الثانية، حالة الحركة.

والشعور يدرك الحالتين معًا، أى أنه يدرك ظاهرات النفس وعلاقاتها التى تربطها بعضها إلى بعض، ومعنى هذا أن الشعور تركيبى لا ينسى المجموع أثناء تحليله للأجزاء، وأنه يحتفظ باستمراره واتصاله رغم تقطعه الظاهر.

والشعور لا يقف موقف الحياد من الحالات النفسية المختلفة ولكنه يميل إلى البعض ويهمل البعض الآخر، والحالات التى يتجه إليها الشعور يقال إنها فى البؤرة بينما التى ينصرف عنها تكون فى الحاشية، وجميع الحالات تدور بين البؤرة والحاشية تبعا للظروف

النفسية وهذا ما يحدث التيار، ويفسر غلبة بعض الحالات على غيرها بالاهتمام العملى فى حياة الفرد.

وقد اتبع برجسون نفس المنهج، ولاحظ أول ما لاحظ أن الشعور ليس مقصورا على الحاضر لأنه حفظ للماضى فى الحاضر وتقدير للمستقبل، والذى ندركه حقا هو قدر من الزمن النفسى يضم ماضينا المباشر ومستقبلنا القريب، وبمعنى آخر الشعور قنطرة بين الماضى والمستقبل.

ولكن ما فائدة هذه القنطرة؟ تجيب فلسفة **برجسون** عن هذا السؤال بالآتى :

يظهر الشعور بظهور الحياة ويلازمها ملازمة الظل، لأنه أساس العمل وبيده تدبير الأمور والبت فيها ويقدر على ذلك قدرة تامة لحفظه للماضى وتقديره للمستقبل، ولهذا كله فهو يقوى وينتبه حين يقبل الحى على حالة تتطلب التدبير والاختبار بين حلول كثيرة، ويضعف حيث يستغنى عن الاختيار ويقترب الفعل من العادة أو الآلية، ولما كان الاختيار مرادفًا للحرية فعمل الشعور يقوم على الحرية، وبذلك يحكم الشعور الحرية فى المادة. وعليه فصفات وظيفة الشعور هى ذاكرة وتقدير للمستقبل واختيار وحرية.

ولكن ما هى طبيعة الشعور؟ على هذا السؤال يجيب **برجسون** إجابة صوفية سامية وإن لم ترض نزعات العلم التجريبية، فهو يقول

مثلا: إن الشعور لا يمكن أن يتحلل إلى حالات متميزة، منفصلة، مستقلة، الشعور وحدة متصلة كالنغمة الموسيقية «تصور نغمة موسيقية، تشعر بنفسها، وتخلق نفسها» هذا هو الشعور كما يجب أن نفهم.

ونحن نعبر عن طبيعة الشعور باللغة وبالتحليل العقلى وكل هذا يفسد طبيعته ويعرفنا بشىء سواها، الشعور وحدة من حيث الصورة، أما من حيث الجوهر فهو صفة خالصة أى أنه ليس كمًّا. وفى هذا رد على الذين يزعمون أنهم يقيسون الظاهرات الشعورية كأنها ظاهرات مادية، وهو يرجع هذا التصور إلى ما تظنه الأذهان العامية من أن العاطفة الأقوى أكبر كمية من غيرها.

وهذا نقد لطريقة التأمل الباطنى ومحاولة لإقامة السيكولوجية على أسس جديدة بعد تطهير العقل من الأوهام العامية وإعارات السيكولوجية الطبيعية.

أما **هملن** فلا يميز الشعور عن الفكر، ولما كان الفكر عنده يشمل حقيقة الوجود (فلا شىء يخرج عن ميدان الشعور سواء كان من ذات الإنسان أم من الوجود الخارجى، ولم يكن يرى فى النفس جزأين، واحدا يشعر والآخر يكون موضوعا له، فهما عنده شىء واحد يشعر بذاته، ولكن إذا قلنا إن جميع الظاهرات هى ظاهرات شعورية فما السبيل إلى تمييز الظاهرات النفسية عن غيرها من الظاهرات؟ إننا إذا

قلنا إنها غير ممتدة أو لا تقع تحت حس فإننا نعرفها تعريفا سلبيا، والحق أن أهم ما يميزها أنها ذاتية، أى إننا نحس إحساسا قويا أننا العامل الفعال فى وجودها وتكييفها.

وهو **كبرجسون** يرى للشعور وظيفة هى الاختيار، وإذن فهو مثله أيضا يرى أن الحرية شرط أساسى فى وجوده.

وقد صار الآن للاشعور نظريات أيضا كما للشعور، وتوجد طريقتان لتصوره:

واحدة تعتبره حالة من الشعور والأخرى تراه شعورا ثانيا مستقلا أو نفسا أخرى قائمة بذاتها. وهو فى الحالة الأولى ظاهرة من الظاهرات النفسية، وأما فى الحالة الثانية فهو كائن، هو حى آخر فى الإنسان. ونستطيع أن نضرب مثالا على الحالة الأولى بالكتابة الآلية التى يكب فيها الإنسان على كتابة ما يُملى عليه مثلا وهو غير دارٍ بما يفعل، والحالة الأخرى مثلها «الوسيط» الذى يأتى بالعجب أثناء التنويم المغناطيسى أو ما يسمونه بتحضير الأرواح. والنظريات التى تقول بأن اللاشعور شخصية خفية هى التى تقرر حقيقة تكاثر الشخصيات، ومن أصحاب هذا الرأى **فرويد**، فيرى فى الغريزة الجنسية شخصية تعيش فى باطن الإنسان وهى دائمة الصراع مع شخصية أخرى هى الشخصية الاجتماعية، فإذا غلبت على أمرها فى الحياة الواقعة انطلقت حرة فى الأحلام.

والنظريات القائلة بأن اللاشعور ظاهرة، تختلف، فمنها ما يعتقد بأن جميع الظاهرات النفسية عرضة لأن تنغمر تحت سطح اللاشعور، يستوى فى ذلك منها السامى الذى يتصل بالفكر والمنحط الذى يسفل للحس والشهوات فتوجد أحيانا آلية فى التفكير كما توجد آلية فى الأفعال، ويوجد لاشعور فى الملكات العليا كالاختراع والإلهام والعبقرية، بل إن التركيب وهو العمل العقلى الجوهرى لاشعورى.

ومنها ما تقصر ميدان اللاشعور على الإحساس وتنفيه عن الفكر، فالأستاذ **ريبو** يقول: إنه إذا كان يوجد اللاشعور ففى حالة النزوع السابقة للشعور، ونختم الموضوع بأن نلخص نظريات الشعور فيما يأتى:

١) النظرية التى ترى فى الشعور ملكة متميزة عن بقية الظاهرات النفسية وليس لها قيمة الآن.

٢) المذهب التجريبى، وكان يحاول أن يجعل من السيكولوجية علمًا لدراسة الظاهرات النفسية فقط، وعنده أن الشعور صفة تلحق بالظاهرات الفسيولوجية إذا بلغت حدًّا من القوة.

٣) نظرية مذهب كانط النقدى، ويرى أن الشعور لا يكشف لنا عن ماهية نفسنا ولكنه يعرضها كما تبدو لنا.

٤) والنظرية الروحية وهى تؤمن بأن الشعور ينفذ إلى الماهية والحق والمطلق، وجعلت من السيكولوجية ميتافيزيقا.

(المجلة الجديدة، يونيو ١٩٣٥)

نظريات العقل

مسألة العقل هي مسألة المعرفة، وهي مبنية على هذا السؤال: هل تتلقى النفس العلم وهي لا تملك من أمر تصريفه شيئا؟ أم أنه قوة إيجابية لها ذاتها المبدعة المستقلة عن التجربة؟

وقد بدت تباشير هذه النظرية عند الأولين في تفريقهم بين المعقول والمحسوس، وفي تعليل بعضهم لجهل الناس باستسلامهم إلى الحواس وما تأتي به الحواس، وكان يعتبر جوهر العقل غير متميز عن جوهر الوجود، الذي كان يعتقد أنه النار الأولى. ومما دفع بهؤلاء الفلاسفة إلى الازدراء بالحواس، أنه كانت لهم نظريات ميتافيزيقية عن الوجود وأصله لم تكن الحواس لتستسيغها أو تقيم الدليل عليها.

فلما جاء سقراط قال بأن الحقيقة فطرية في الإنسان، والدليل على ذلك أننا عند تأمل أفكارنا وأعمالنا تنكشف لنا جهالاتنا، ومعرفة الجهل تدل على وجود الحقيقة فينا، ولولا ذلك ما جاز لنا أن نحكم على شيء بأنه جهل وخطأ لأن ذلك يستلزم أن يكون لنا فكرة عن الحق والعلم، والسبيل إلى معرفة هذا العلم وتأمل النفس والاستعانة بالاستقراء والتعريف والقياس.

وسار أفلاطون على نهج أستاذه، ولكنه كان يعتقد أن التذكر هو مفتاح المعرفة الحقة، لأنه كان يعتقد أن الإنسان – قبل هبوطه إلى هذا

الوجود- كان يعيش في عالم مثالي، وأنه في حياته السفلى هذه يحتفظ بالحقائق الأولى ولكنها تكون في سبات، وتعود إليها ليقظة إذا امتحن الإنسان العالم المحسوس، فأدى امتحانه هذا إلى تذكر الحقائق الأولى، فالعلم تذكر.

واتفق أرسطوطاليس مع أفلاطون وسقراط في رأيهما أن موضوع العلم هو المادية أو ذات الشيء، ولكنه تبسط في الشرح، فقال: إن العقل عقلان سلبي وإيجابي (العقل الفعال)، مثلهما مثل الطبيعة فيها المادة التي يمكن أن تتخذ أي صورة وفيها العلة الفاعلة التي تحدد للأولى صورة خاصة، أما العقل السلبي فهو مادة الفكر، وهو يتصل دائما بالتجربة والإحساس معتمدا على الاستقراء في استخلاص الأفكار العامة وعلى القياس في الاستنتاج من هذه الأفكار. ولكن هذه العمليات تحتاج إلى مبادئ عقلية ينظمها ويهيئ لها اليقين، لأن العلم لا يقوم على التجربة وحدها، وهذه المبادئ تعرف بالبداهة، ووسيلة البداهة العقل الفعال، فالعقل هو الذي يبين عن العقول في محسوسات العقل السلبي، وهو إذا انعدم انعدمت معه كل حقيقة عقلية وتعذر العلم.

والفلسفة الرواقية والأبيقورية تعد نواة للفلسفة التجريبية، وقد أبرزت الرواقية عمل الإرادة في التفكير وتكوين العلم، أما الأبيقورية فجعلت من الإحساس أساس كل معرفة، ثم جاءت الأفلاطونية الحديثة والفلسفات المسيحية وهي في جملتها لم تبدع جديدا في عالم

الفكر، وعاشت على حساب الفلسفات القديمة، وكان على العلم حينذاك أن يجد الباحث في الحوادث المتغيرة ماهية ثابتة تبلغه ما يريد من معرفة الله.

وفي القرن السادس عشر تغير مجرى العلم وجعل ديكارت من العقل علة الحقيقة والعلم، فكان متممًا في الواقع لأفلاطون. وتفسير ذلك أن فلاسفة ذلك القرن كانوا سيئي الظن بالقرون الوسطى غير مؤمنين بجلالها العظيم فمالوا إلى التحرر من قيودها بالشك العقلي، وكان طبيعيا بعد ذلك أن يتحروا الوضوح والجلاء والبساطة في فلسفاتهم. ووجد ديكارت في العلوم الرياضية مثالا كاملا للعلم اليقيني الواضح الجلي. فأراد منهج الفلسفة- وكانت تشمل بحث الله والنفس والطبيعة- على أن يكون على مثال المنهج الرياضي، فيسير العقل فيه من البسيط إلى المركب، من المبادئ العقلية البديهية اليقينية إلى الظاهرات المركبة، فهنا مبادئ عقلية تكشفها البداهة وعلاقات ذهنية تربط بين هذه المبادئ وتركب منها العلم وتوجدها حركة فكرية هي الاستنتاج القياسي، العقل هو الذي يقيم بناء العلم بالكشف عن مبادئه وإيجاد العلاقات بينها.

فديكارت كان يعتقد أنه توجد بالعقل أفكار بسيطة جلية واضحة تعرفها بالبداهة والتأمل الباطني، فإذا بلغنا معرفتها استطعنا أن نستنتج منها علم النفس وعلم الطبيعة، وهذه الأفكار مثل النفس والامتداد وغيرهما.

وقد يعترض معترض فيقول: لك أن تعتقد أن أفكار النفس والامتداد أفكار بسيطة جلية، وأنها توجد في النفس بالفطرة بحيث إن البداهة تكفي للكشف عنها، لك أن تستنتج هذه الأفكار ما شاء لك الاستنتاج حتى يخيل إليك أنك أنشأت علما، ولكن من يدريك أن هذه الأفكار تقابل حقائق في الوجود الواقعي؟ فتعبر فكرة النفس عن نفس حقيقية في الإنسان، وفكرة الامتداد عن ماهية ثابتة تكون هذه الظاهرات المحسوسة أعراضها؟ وما الذي يمنع من أن تكون جميع هذه الأفكار أوهام نفس خلقها الفكر من عندياته؟

وديكارت لا يقيم دليلا في الواقع على إثبات واقعية هذه الأفكار ولكنه يبرر حقيقتها، فيقول إن معنى الشك في حقيقة هذه الأفكار وأن الله يخدعنا ويرمي بنفوسنا في الضلال، لأنه هو الذي خلق عقولنا وهو الذي جعلها بحيث تعتقد أن ما تراه في الفكر حقيقة في الوجود ولو صح ذلك فالله خادع، ولما كان هذا الوصف مما ينزه عنه الله ولما كان الله صادقا ولا يمكن أن يرقى الشك إلى صدقه فاعتقادنا في أفكارنا حق، وهكذا يضمن الله اليقين العلمي ويتغلب على الشك الذي يهاجم به عاد المذهب العقلي.

وهذا المنهج العقلي أو الرياضي الذي قال به ديكارت اتبعته المدرسة الديكارتية التي كان من أبرز فلاسفتها مالبرانش وسبينوزا.

ويناقض الفيلسوف الإنجليزي لوك هذه المدرسة كل التناقض. فعند ديكارت الرياضة هي مثل العلم اليقيني والقياس مثل المنهج

الحق، أما لوك فلا يرى أمثل من علم الطبيعة ولا منهج الاستقراء. وقد هاجم ما سماه ديكارت بالأفكار الفطرية أو المبادئ العقلية التي تولد معنا، قائلا إن هذه الأفكار لا يمكن أن تكون طبيعية بدليل أن الأطفال والهمج لا تدرك لها معنى، وأنها تحتاج للتعلم والاجتهاد حتى يستقر معناها في النفوس.

وقد شبه النفس بلوحة ملساء، وقال: إن التجربة والحواس هي التي تملأ تلك اللوحة بمختلف الصور والمعاني، وأن العقل موهوب بقوة التمييز والتركيب. فيستطيع أن يكون من هذه الأفكار البسيطة أفكارا عامة.

والتحليل والتركيب يمكن أن يفسر كيفية تكون تلك الأفكار التي دعاها ديكارت فطرية، فهو يفسر مثلا فكرة الله بأنها أتت من ملاحظة الإنسان لنفسه وملكاته، وتخيله هذه القوى في درجات غير متناهية من القوة والكمال فينتهي بتصور كائن كامل، وقد يخيل إليه – كما فعل ديكارت- أن فكرته بسيطة فطرية تنكشف بالبداهة العقلية. فالعقل يكون بالتجربة – الخارجية والداخلية- جميع ما في عقلنا من أفكار.

وقد حاول ليبنتز أن يوفق بين هاتين الفلسفتين، وكان رياضي النزعة مثل ديكارت ولكنه أراد أن يوسع آفاق العقل وينوع مناهجه.

وقد وافق لوك على نقده للأفكار الفطرية التي بنى عليها ديكارت فلسفته، فحق أن جهل الأطفال والهمج لهذه الأفكار يشكك في

وجودها الفطري في الإنسان. ولكنه لاحظ من ناحية أخرى أن التجربة والملاحظة لا يكفيان لتفسير جميع الحقائق العقلية، فالتجربة مثلا فردية فهي نسبية ولكن توجد حقائق عامة ضرورية، أي إن العقل لا يمكن أن يتصور نقيضها. فالمبادئ الفطرية موجودة ولكنها لا تبرز إلى الشعور في كل حين وإنما لا بد لها من التجربة لتجعلها حقيقة معلومة ولتخرجها من القوة إلى العقل.

والحقائق تنقسم إلى نوعين ما بين فطرية وآتية من التجربة أو حقائق الوقائع، والأولى ضرورية شاملة، نقيضها محال مثل ٢+٢=٤، والثانية هي التي تعرف بالحواس أو الشعور، مثل أي واقعة تاريخية.

أما دافيد هيوم فيستأنف فلسفة لوك، ويرجع كل المعرفة إلى التجربة الخارجية والداخلية، وينكر الأفكار الضرورية إنكارا تاما، ويزيد على لوك فيقول: ليس للعقل قوة فعالة ولا قدرة له على التركيب ولا التحليل، ولكنه في الجملة يخضع لقوانين تتصرف فيه كما تتصرف القوانين الطبيعية في الطبيعة، فتصور النظام النفسي على مثال النظام الطبيعي، وفرض وجود قوانين تسيطر على العالم النفسي كقانون الجاذبية الذي يحكم في الظاهرات الطبيعية، وهذه القوانين النفسية هي قوانين التداعي والترابط، هي التي تجعل مجموعة الإحساسات والأخيلة والعواطف نظاما عمليا يوهمنا بانتظامه أنه يعتمد على مبادئ فطرية ضرورية نقشها الله فينا، وقوانين الترابط هي التشابه والاقتران في الزمان والمكان والسببية، وعلى أساس ذلك يفسر قانون السببية فيقول:

إن معنى هذا القانون هو أننا عندما نلاحظ مقدمات معينة نتوقع نتائج معينة، فمن أين لنا هذا التوقع؟ أهو آتٍ من طبيعة الأشياء؟ كلا؛ لأننا لا نرى في الواقع إلا ظاهرات متتالية ولا نلاحظ قوة ضرورية تجعل السابق علة جبرية تحدث اللاحق. فمن أين لنا هذا الاعتقاد إذن؟ من قوانين الترابط والعادة، فنحن نرى الحادثتين المتتاليتين – اللتين نربطهما بالسببية – دائما معا، وهو اقتران في الزمان والمكان، ثم إننا نرى دائما أبدا نفس المقدمات ونفس النتائج وهذا تشابه، وبالتكرار المتتابع تتكون العادة ونتوقع نتائج معينة عندما تظهر لنا مقدمات معينة.

وجملة القول إن العقل هنا لا عمل له إلا تلقي مختلف الإحساسات والمشاعر والتأثر بالقوانين المترابطة.

وقد تلقى كانط هذه الفلسفات فلم يقتنع بادعاء الميتافيزيقا ولا بفسيولوجية العقل كما تصورها لوك ودافيد هيوم. وقد وضع المسألة التي طال النزاع عليها بين العقليين والتجريبيين في هذا السؤال: هل المعرفة العقلية Apriori (المستقلة عن التجربة) ممكنة؟ وأجاب بالإيجاب وميَّز منها ثلاثة أنواع: (١) القضايا الرياضية، (٢) مبادئ علم الطبيعة، (٣) القضايا الميتافيزيقية (على الأقل في رأي من يؤمنون بالميتافيزيقا).

وكان يرى أن العقل يتصور الأشياء في حدود طبيعته، وأنه يقدرها من خلال قواعده الطبيعية (أو صوره)، ولكن هذه القواعد الأولى لا يستعملها العقل إلا عندما تقدم له التجربة مادة المعرفة.

ومن هنا يتضح لنا أنه ميز بين شيئين في المعرفة، مادة المعرفة وهو ما تأتي به الحواس، وصورة المعرفة وهو ما تضيفه النفس إليها، فالمعرفة التجريبية هي امتزاج المادة بالصورة أو هي المادة كما يراها العقل خلال صوره. وهذا هو موضع الطرافة عند كانط، فهو يريد أن يقول إن علم الأشياء لا يقدم لنا الأشياء كما هي في ذاتها، ولكنه ليس أوهاما وصورا لا تتعدى حدود العقل، هو يعرض لنا الوجود خلال صور العقل، يعطينا الوجود كما يمكن أن نتصوره على قدر طاقة القوانين العقلية، وعلى ذلك فهو يختلف عن اتباع الأيدياليزم.

كذلك الصور العقلية عند كانط تختلف عن الأفكار الفطرية عند ديكارت وليبنتز؛ لأن العقل عند المدرسة الديكارتية يستطيع أن يدرك الماهيات كالله والنفس، أما الصور العقلية فهي قوانين العقل بوجه عام، ليس لها موضوع خاص، وإنما جميع الظاهرات التي تتصل بنا تخضع لها وترتبط تبعا لها.

وقد تكلم على ثلاث درجات من المعرفة: ما تقدمه الحواس وهو الموضوع أو الظاهرات، والعقل التجريبي وهو الذي يخلق المبادئ والصور لربط الظاهرات، والعقل المجرد وفي صميمه ميل نحو الوحدة، فهو يتجاوز حدود التجربة ويخلق مسائل لا يمكن حلها. ثم يأخذ كانط بعد ذلك في عرض الصور العقلية وإقامة الدليل عى عجز العقل عن بلوغ المطلق أو معرفة ماهيات الأشياء.

وبعد كانط اتصفت الحقائق الأولية بأنها شاملة وضرورية، وذلك يرجع كما نعلم إلى أنها صور العقل، فهي لا يمكن أن تتصور على نحو آخر، ولو أنها كانت نتيجة للتجربة لما أمكن أن تتصف بالشمول والضرورة، لأن التجربة تعرفنا بحالة خاصة في زمن خاص، أما تقرير القانون في جميع الأحوال وفي جميع الأزمنة فمقرر بالعقل وليس بالتجربة، ولكن المدرسة التجريبية الإنجليزية التي خلفت مدرسة دافيد هيوم لم تسلم بهذا التفسير، وإن اعترفت بوجود اعتقاد عام يصدق في هذه الحقائق العامة الضرورية. وقد فسرها ستيوارت ميل تفسيرًا سيكولوجيًّا فقال عن الضرورة: إن كل فكرتين توجدان معًا أو متواليتين تستدعي الواحدة الأخرى تبعا لقانون تداعي المعاني، وإذا وجدت فكرتان دائما معا، ترتبطان في العقل، ونتصور – لدوام ارتباطهما – وجود علاقة ضرورية بينهما، أما شيوع هذه الحقائق بين الناس جميعا فراجع إلى أن البشر بطبيعتهم مسوقون لإتيان بعض تجارب خاصة تنتج عنها تصورات الحقائق الأولية، وعلى ذلك فليست الحقائق الأولية صورا عقلية فطرية، إن هي إلا آثار التجربة التي خضعت لقانون التداعي ورسخها الزمن والتكرار.

ومن رجال هذه المدرسة سبنسر، وقد اعتمد في تفسير العقل ومبادئه الأولى على نظرية التطور والوراثة كما استعان بالفسيولوجيا، ولم يختلف مع ستيوارت ميل اختلافًا جوهريًّا، لأنه كان مثله يرى أن العادة والتداعي هما أساس تكوين الصور العقلية، ولكنه كان يقول: إن

التجربة الفردية لا تكفي، وأحل محلها تجربة الأنواع التي تؤتي ثمرها بفضل الوراثة، فالحالات النفسية المرتبطة ببعضها والتي يتكرر حدوثها معًا تكون نزوعا عاما يمكن أن يتوارث ويسير نحو الرسوخ الكامل، حتى يأخذ صورته النهائية في المبادئ العقلية.

والذي يوضح الوراثة أكثر أن الحياة النفسية عند سبنسر توازي الحياة المادية وتتبادل معها الآثار، بحيث إن كل حالة نفسية يقابلها مثلها في الجهاز العصبي، فارتباط فكرتين مثلا يقابله اشتباك في المخ، وبذلك تتكون – على مرور الأجيال- المبادئ العقلية التي يظن أنها فطرية، وهو ظن له ما يبرره.

ومما تجب ملاحظته هو أنه لما كانت هذه المبادئ نتيجة للتجربة الموروثة آثارها، ولما كانت التجارب قابلة للتغير، فالمبادئ العقلية ليست نهائية كما يعتقد البعض.

ويبرر هذا رأي سبنسر عن العقل، فهو عنده توافق يسير دائما نحو الكمال بين النفس والطبيعة.

ووجد في العصر الحديث نقاد للعقل- مثل كانط- غايتهم تحديد مبادئه ووضعها في جدول منتظم منطقي، ولكنهم يختلفون مع كانط في فهمهم معنى العقل. فكانط كان يرى العقل ملكة خاصة مميزة عن الإحساس، أما النقاد الجدد: رينوفييه وهملن ولينخ، فيوسعون في مفهومه حتى يشمل الإحساس والإرادة.

وهؤلاء النقاد يتحدون في الغاية وهي ترتيب مبادئ العقل (المقولات)، ويختلفون في المنهج، فريوفييه ولينخ يعتمدان على التجربة في تحديد المبادئ، وهملن يعمد إلى التحليل العقلي.

ودوركايم يرى كذلك أن العقل مجموعة مبادئ، يخضع لها الإنسان في تصوره للأشياء، ولكن لا يكفي أن نعرف ما هي هذه المبادئ وأن نعرف علائقها، بل يجب أن نتوصل إلى أصولها الأولى، وهذه الأصول عند دوركايم هي المجتمع.

فدوركايم يناقض الذين يقولون بأن الإنسان اجتمع لأن عقله هداه إلى تقدير فوائد الاجتماع، لأنه يقرر أن العقل نفسه من صنع المجتمع.

والإنسان اجتماعي، فهو ينشأ على تعلم آراء المجتمع واتخاذ طرقه وأساليبه في التفكير، فإذا انتبه إلى نفسه ولاحظ عقله وجد به مبادئ لم يصنعها بنفسه، ولم تدخل في حيز تجاربه، فيسارع إلى التسليم بأنها طبيعية وأنها فطرية، فقانون العقلية مثلا يمكن إرجاعه إلى الاعتقاد الديني أو إلى الدين، الذي هو على رأس الظاهرات الاجتماعية عند دوركايم.

وشمول هذه المبادئ بين أشتات الناس المتباعدة يرجع إلى تشابه طبيعة المجتمع في كل مكان، بحيث إنه لا تنتج عنه إلا مبادئ واحدة، لا يستطيع الإنسان أن يتصور وجودغيرها مخالفا لها.

وظن دوركايم أنه بذلك وفق بين التجريبيين والعقليين، فالعقل ليس صناعة فردية ولا هو هبة طبيعية، ولكنه وليد المجتمع.

وتعد نظرية وليم جيمس عن العقل رجوعا إلى المذهب التجريبي، ولكنه لم ينف عن العقل دوره الكبير في المعرفة، فهو يكمل المعرفة الحسية وينظمها، فالمعرفة العقلية هي معرفة حسية مثقفة، والتجربة اتصال مباشر بين العقل والحقيقة، وليس معنى هذا أنها بلغت الكمال، فالذي يعوقها هو عدم بلوغ التجربة إلى درجة الكمال، وجيمس في ذلك يختلف عن برجسون، فبرجسون يرى أن الحقيقة الكاملة مستحيلة على العقل، لأن العقل يغير من حقيقة التجربة بما يوافق ما هو مخلوق له من تمهيد سبل العمل للإنسان، فالعقل محدود، ميدانه المادة، وغايته العمل ولا يكاد يعرف الأشياء إلا في حالتي السكون والانفصال، فإذا تطاول لفهم الحياة بدا عجزه، والسبيل إلى النفاذ في أعماق الحياة هو البداهة أو البصيرة، وهي معرفة مباشرة تجعلنا نندمج في أعماق الحياة، ونحس بحقيقتها، هي العبقرية المبدعة في الفن والأخلاق، ومع كل ذلك فبرجسون لا يحتقر العقل لأنه يعتقد أنه إذا اتحد بالبداهة أوجد معرفة الحياة أو الفلسفة، أما بمفرده فلا يقدر إلا على معرفة العلم أو المادة.

ويجدر بنا أن نشير في الختام إلى رأي برنشفج عن العقل، فهو لا يؤمن بالعقليين ولا بالتجريبيين، ولا يتصور العقل كنظام كامل من المبادئ، فالعقل لا يوجد وهو تام الخلقة ولكنه يوجد شيئا فشيئا،

وتتقرر له مبادئ وصور في أثناء اتصاله بالتجربة وهو يسير نحو الكمال بخطوات مطردة.

فمن هذا، ترى أن مسألة العقل ابتدأت بنقد الإحساس، وتطورت إلى نظريات ديكارت ونقد كانط وتجريبية ستيوارت ميل. وفي العصر الحديث تصور البعض العقل كنظام من المبادئ وحاول معرفتها سواء بالعقل أو بالتجربة، وأرجعه آخرون إلى المجتمع، وتكلم عنه غير هؤلاء وهؤلاء من حيث ما يؤدي من وظيفة في الحياة الإنسانية.

(المجلة الجديدة، يوليو ١٩٣٥)

اللغة

ليست الأفلاك في دورانها، ولا النفس في خطراتها، ولا الحياة في مظاهرها العديدة، بأعجب من تلك العلامات الشائعة التي قضى شيوعها بأن يزول روع إعجازها، وهي الكلمات أو اللغة. فالكلمة هي السحر الحق الذي لا يرقى إليه الكفر أو الجحود، هي مكمن النفس ترقد فيها عواطفها، وأفكارها وقود الحياة في القلب.

فما هي اللغة؟ وما أصل الكلمات؟ وما علاقة ذلك بالنفس؟

اللغة هي علامات التعبير عن الفكر بمعناه العام، أي من حيث إنه عواطف وإرادات وأفكار. والعلامات منها ما يدرك باللمس (علامات العميان)، ومنها ما يدرك بالإبصار، ومنها ما يدرك بالأذن. والعلامات السمعية منها المدغم كالصياح، ومنها الجلي وهو الكلام.

ويوجد فرق بين دراسة علم لفقه اللغة [الفيلولوجيا] ودراسة الفلسفة لها، فالفقه يبحث تطور اللغة وتغيرها ونشوء تراكيبها، أما السيكولوجية فتدرس اللغة من حيث أصلها وعلاقتها بالفكر.

وقد عالج أفلاطون مسألة اللغة في محاورة كراتيل، واستعرض الرأيين اللذين كانا يتنازعان في هذه المسألة، وأولهما رأي ديموقريط وهو يعتبر اللغة اصطلاحا، ويعتبر إيجادها تعسفيا، فليس من حرج أن تبدل

الأسماء كيفما تشاء، وأن تصوغها إلى ما تشاء من المسميات؛ وثانيهما رأي كراتيل تلميذ هيراقليط، ويرى أن بين الاسم والشيء علاقة طبيعية، فالاسم يعبر عن طبيعة الشيء بحيث إن من يعرف الاسم يعرف الشيء ذاته، ولذلك أعتقد أن الله هو الذي أوحى للإنسان الأول بأول الكلمات.

وقد انتقد أفلاطون الرأي الأول القائل بأن أفعال الإنسان مقيدة بطبيعة الأشياء، فأنت لا تستطيع أن تحرق مادة إلا بالآلة التي تطلبها طبيعتها لكي تحترق، كذلك المشرع يتقيد بطبيعة الأشياء عنما يحاول أن يخترع لها الأسماء.

ولكن مع ذلك لم يكن أفلاطون من أنصار فكرة كراتيل، فلم يؤمن بأن من يعرف الأسماء يعرف حقائق الأشياء، ولم يستسغ رجع الكلمات إلى أصل إلهي، إذ كيف ترجع الكلمات لأصل إلهي، وهي لا تخلو من نقص وعيوب، ثم إنها لا تعبر عن طبائع الأشياء وإن حاكت تلك الطبائع، وكذلك يوجد من «الطبائع» ما لا يمكن نقله باسم، فلا بد هنا من الاصطلاح والتعسف. وعنده أنه لكي نسمي الأشياء يجب أن نعرفها أولا، فالفكر يسبق اللغة.

ويلاحظ أن بحث اللغة حتى الآن اقتصر على مسألة تعبيرها عن ماهيات الأشياء، أما الأبيقوريون فقد وجهوها إلى وجهة أخرى، وجهة التاريخ والنفس، فاللغة قبل شيء دلالة عن النفس، وهي تتأثر في وجودها وتطورها بالحاجات الإنسانية.

والكلام لغة طبيعية؛ لأن لكل إنسان أعضاءه الطبيعية، وهو يندفع إلى استعمالها طبعا وسجية، ولكن لما كان لكل جماعة عواطف وأفكار وأمزجة خاصة بها، ولما كانت اللغة هي التعبير عن كل ذلك، فقد اختلفت تبعا للأقوام، ومن هنا جاء اختلاف اللغات، وليس معنى هذا إلا معنى للإصلاح في تكوين اللغة، فهو كثير النفع في تحديد المعاني، كما أنه عماد المفكر في إيجاد كلمات خاصة بالمعاني الكلية والأفكار العامة، وهي التصورات التي تأتي عن تفكير وروية وليست وحي النفس والسجية.

وجملة القول: إن المدرسة القديمة تجمع – ما عدا كراتيل– على أن اللغة خلقة الإنسان، أما الكلمات فمنهم من قال إنها تعبر عن حقائق الأشياء ومنهم من قال إنها تعسفية، حتى كان أبيقور فقال: إنها تعبر عن حالات نفسية هي التي أبدعت اللغة.

فإذا انتقلنا إلى المدرسة التجريبية وزعيمها لوك نجد أن دراسة اللغة تتبوأ مكانة رفيعة، لأن التجريبيين يرون أن العلاقة وثيقة بين العقل واللغة بحيث إنه يعتبر عبثا دراسة العقل قبل فهم اللغة.

وملكة الكلام طبيعية منشؤها في الجهاز العضوي، ولكن هذا لا يكفي لإيجاد لغة وإلا لكان للبغاء لغة، فلا بد من مقدرة عقلية تربط بين التصورات النفسية والأصوات الكلامية. وهذا وإن كفى لإيجاد لغة إلا أنها تكون لغة ناقصة، ومما يكملها إيجاد الألفاظ الكلية للدلالة بلفظ واحد على أشياء كثيرة، وهذا ينفي الارتباك الذي يتطلبه أن يكون لكل شيء اسم.

ويفهم من هذا أنه وإن كانت ملكة الكلام طبيعية فالألفاظ تتكون بالاصطلاح والتعسف، وليس أدل على ذلك من أنه لو كانت الكلمات تحمل حقائق الأشياء لما كان هنالك من معنى لتعدد اللغات.

والباعث على الكلام هو ضرورة الاتصال بالناس، والملاحظ أن اللغة تسير من المحسوس إلى غير المحسوس ومن الخاص إلى العام، فألفاظ مجردة كثيرة كالنفس يرى أنها مشتقة من أشياء حسية كالنفس، ومما لا ريب فيه أن الأسماء العامة مثل الإنسان جاءت متأخرة عن الأسماء الخاصة مثل محمد، وعلي.

فلما جاء ليبنتز رد على رأي التجريبيين وناقضه في بعض المواضع.

وقد عرف قبل كل شيء كمؤسس علم فقه اللغة، لأنه اهتم بتطبيق المنهج العلمي المقارن في دراسة اللغات وبشر بالنتائج الخطيرة التي يمكن أن تعقب ذلك، فاللغات أقدم في دلالتها على نفس الإنسان وعقله من الفنون والآداب، والمقارنة بينها تهدينا إلى حقائق عميقة عن الإنسان وعقليته وتأثره المشترك.

وأما عن رده على المدرسة التجريبية، فقد خالف لوك في فلسفته التي تشتمل على هاتين النقطتين:

١) إن الكلمات في الأصل جزئية تدل على أفراد محسوسة
٢) إنها وجدت بالاصطلاح والتعسف.

فعنده أن الكلمات في الأصل لا تدل على أفراد، لأن الكلمات ضرورية في تكوين اللغة، وإنه لمن المستحيل أن يتكلم الإنسان إذا لم يكن عنده إلا كلمات مفردة، والتجربة تؤيد ذلك، فالطفل الآخذ في تعلم لغته يكثر من استعمال الكلمات العامة، مثل حيوان ونبات وشيء، بدلا من الأسماء الخاصة التي تدل على أفراد هذه الأنواع.

وعن النقطة الثانية فهو لم يقبل الفرض الاصطلاحي إلا مع التحفظ، فاللغة وإن لم تكن إلهية ولا فطرية فهي ليست محض تعسفية، وقد يكون لها أسباب وجودها الطبيعية أو الخلقية.

وقد لاحظ أن من الأحرف ما يدل على القوة مثل حرف A، ومنها ما يدل على الرقة مثل حرف D، وهذا يدل على وجود علاقة عامة بين الأشياء والأصوات وحركات الأعضاء الصوتية.

وفي القرن الثامن عشر تزايد اهتمام الفلاسفة بتقرير العلاقة بين الفكر واللغة، فذهب كوندياك إلى حد القول بأن الفكر يتبع اللغة، وأنه توجد لغة فطرية وإن لم توجد أفكار تقابلها، وأن العلم نفسه ليس سوى لغة منظمة.

ما أصل اللغة؟ أول صورة للغة هي لغة الحركة، فمظهرنا الخارجي يعبر عن أحاسيسنا الداخلية، وليست هذه اللغة إرادية ولا تعسفية وإنما هي طبيعية، فالحركات توجد مع العواطف غير مسبوقة بقصد من الفرد إلى التعبير عن حالاته العاطفية، فحركات الجسم لغة

طبيعية توجد في الإنسان قبل أن توجد الرغبة في استعمالها، وعمله أن يكتشفها.

ولكن لغة الحركة لا توجد بالمعنى الصحيح إلا عندما تعتبر الحركات علامات للحالات النفسية، وهذا لا يتم إلا حيث يشعر الإنسان بالحاجة إلى التفاهم لتبادل الفائدة والمنفعة.

وتبع ذلك ظهور لغة الكلام، وكان في بادئ الأمر صياحا يتبع الحركات ويحاكيها قوة وضعفا، ثم أخذ ينفصل عنها شيئا فشيئا حتى استكمل استقلاله، وزاد ثروته أن هيأت له الطبيعة من ضجيجها والحيوان من صرخاته نماذج سخية للتقليد والمحاكاة.

فاللغة طبيعية من حيث إن الأعضاء الحركية والصياح طبيعية، وقد اكتشفها الإنسان لمَّا أحس بالحاجة إلى التفاهم، وكان عمل الاصطلاح أن وسع ميدانها ليس إلا.

وأخذ دي بروس بنظرية فلاسفة القرن الثامن عشر القائلة بأن اللغة تسير من البساطة والفقر إلى النمو والثروة، ولكنه تصور أن اللغة أمر ضروري يحدد صورته الشيء المسمى والصوت، فهي لا يمكن أن تكون غير ما هي عليه.

فأي شيء من الأشياء يؤثر في النفس تأثيرا خاصا به فهنالك علاقة طبيعية بين الشيء وأثره في النفس، كما أن هنالك رابطة طبيعية بين ذلك الأثر النفسي وبين الصوت الذي يطلقه الإنسان للتعبير، فاللغة تنشأ

نشوءا ميكانيكيا يحدده الشيء من ناحية والصوت من ناحية أخرى، ولكن معنى هذا أنه توجد لغة بدائية واحدة، وقد آمن بهذا الرأي ولو أنه لم يقم دليل علمي عليه حتى الآن.

وكذلك نجد عند روسو روح القرن الثامن عشر التي تعتبر اللغة طبيعية، ولكنه اختلف مع كونديارك في فهمه الطبيعة وأصل اللغة البدائية، فكونديارك يقول: إن الباعث على اللغة نجده في الحاجة، وروسو يقول: بل في العواطف لأن الحاجة تباعد بين الناس وتجعل بعضهم لبعض عدوا، أما العواطف كالحب والبغضاء والفرح فهي التي انتزعت من أفواههم أول الأصوات، كذلك لا يرى رأيه في أن اللغة البدائية لغة دقيقة، وهي عنده لغة شعرية أقرب إلى الموسيقى منها إلى اللغة الدقيقة التي تستأهل هذه الصفحة.

وخالف دي بروس في تحديده اللغة بين الشيء والصوت، لأنه لو صح ذلك لكان للحيوان لغة، فهو لديه أشياء تتصل بآفاقه، وهو وهبه الله آلة صوتية، والحق أن اللغة مرجعها إلى ملكة خاصة هي التي تستعمل الصوت للتعبير عن الأشياء.

وقد لاحظ تأثير الجو في تلوين اللغات، فمنها الدمث الرقيق ومنها القوي الشديد القاسي وهكذا.

وقد وجد من الفلاسفة في ذلك الوقت من رجع إلى الرأي القديم، رأي كراتيل، وهو دي بونالد، فقال: إن اللغة أصلها إلهي، إذ كيف يتفق

لإنسان أن يبدعها؟ وإذا أمكن وخلقها فكيف يمكنه أن يعلمها لغيره وهو لا يستطيع ذلك إلا إذا كان لهم لغة يتفاهمون بها؟

ولكن مان دي بيران غيَّر وجه المسألة، فلم يعد يسأل عن أصل العلامات، فليكن أصلها إلهيا أو طبيعيا أو إنسانيا، فالعلامات لا تصير لغة بالمعنى الصحيح إلا إذا استعملها الإنسان للدلالة على حالاته النفسية وإلا إذا عبر بها عن معانيها، فكيف يحدث ذلك؟ تصير العلامة لغة إذا صار عملها إراديا، فالطبيعة تمون الطفل بالعلامات المعبرة عن حاجاته، ولكنها لا تسمي لغة للطفل إذا استعملها بقصد التعبير وسيرها بإرادته، فالطفل إذا تألم يصرخ، ولكن الصراخ لا يصير لغة الطفل إلا إذا استعمله مثلا- في حالة عدم وجود ألم- لكي تسرع المرضعة إليه وترفعه بين يديها أو تطعمه إلى غير ذلك. فعمل الطفل هذا دليل على إنسانيته، وبه تتكون اللغة الحقيقية.

وجد في ميدان الفلسفة اللغوية ما تقدم بها خطوات واسعة، ويرجع ذلك إلى تقدم علم الفقه المقارن وإلى ظهور نظرية التعبير الفسيولوجية، وقد كان من أول نتائج ذلك: (١) أن قضى على الرأي القائل بأن اللغة نتيجة التفكير، (٢) وأن وفق بين نظريتي اللغة الصناعية واللغة الطبيعية.

وقد بدت نهضة علم الفقه من أواخر القرن الثامن عشر، ففي عام ١٧٨٧ دلَّل العلامة الإنجليزي وليم جون على وجود قرابة قوية

بين اللغة السنسكريتية والإغريقية واللاتينية، وفي عام ١٨٠٨ اعتبر شليجل اللغات الهندية والفارسية والإغريقية والإيطالية والألمانية فصيلة واحدة، سماها فصيلة اللغات الهندية الجرمانية، وتقدمت الدراسات المقارنة حتى أنشأ حويوم دي همبولت ويعقوب جرم وبورونوف علم اللغة التجريبي.

وكان من موضوعات درسه- وهو ما أثر أكبر الأثر في فلسفة اللغة- تلك القوانين العامة التي تسيطر على اشتقاق اللغات بعضها من بعض، فقد بيَّن أن تغير اللغة يخضع لقوانين ضرورية لا حيلة للإنسان في تصريفها، فقضى ذلك على رأي الاصطلاحيين وجعل من اللغة أمرا طبيعيا وكائنا حيا يخضع لقوانين الحياة. ومن الذين اعتمدوا على علم الفقه في تعليل نشأة اللغة ماكس موللر ورينان.

أراد ماكس موللر أن يجعل من اللغة علما طبيعيا يخضع للقوانين الطبيعية كالدورة الدموية مثلا! ونرجع إلى مسألة نشأة اللغة، فنسأل: ما الذي يرتئيه علم الفقه كحل لذلك؟

يرى موللر أنه يوجد في كل لغة عناصر بسيطة لا يمكن أن ترجع إلى أبسط منها، وهذه العناصر يسميها الأصول، وهذه الأصول تفسر عادة بأنها تقليد لأصوات الطبيعة أو بأنها تعبير للحالات النفسية، ولكن موللر يهمل هذين التفسيرين، وهو يفسرها بملكة في الإنسان هي التعميم؛ لأن هذه الأصول تدل على معانٍ عامة، فاللغة في نهايتها

ترجع ليس إلى المحاكاة ولكن إلى تصور الإنسان العام للمعاني. فالإنسان قبل أن يطلق كلمة كهف، كان قد تصور معنى التجويف العام ثم أطلقه على الكهف. وبذلك يمكن التوفيق بين لوك وليبنتز، وكان الأول – كما رأينا– يقول: إن أصل الكلمات فردية، والثاني يقول: بل عامة، فكلمة كهف فردية من حيث إنها تطلق أول ما تطلق على هذا الكهف أو ذاك، وهي عامة من حيث إننا لا نطلقها على هذا الكهف أو ذاك إلا بعد أن يحصل لنا معناها العام وهو التجويف.

فما العلاقة بين التصور والكلمة؟ يجيب موللر عن ذلك بقوله: إن الفكرة توحي بالكلمة، فهذا قانون بدائي في النفس، فكما أن كل جسم إذا طرق يرن، فكذلك وجود الفكرة يوحي بالكلمة. ورينان يشابه موللر في عدم أخذه بالرأي التعسفي، ولكنه رد اللغة إلى المحاكاة نابذا فكرة موللر عن التعميم، وكان يرى أن في الإنسان ملكة كلامية يستعملها من تلقاء نفسه، وأنت حر في رجع هذه التلقائية إلى الإنسان أو إلى خالقه، فاللغة فن إنساني، ولكن لا يرجع إلى شخص بعينه بل إلى الفكرة عامة، هو التعبير الظاهر عن الفكر ونموه.

وقد أفادت الفسيولوجية كذلك في توضيح مسألة اللغة، ذلك أنها وضحت أن العلامات التعبيرية لم تكن غايتها التعبير من بادئ الأمر. فشارل بل يقول: إن العلامات التعبيرية كالحركات وتغيرات الوجه هي بدايات أفعال وظيفتها أن تخدم العواطف التي تعبر عنها تلك

العلامات، فهي أفعال من شأنها أن تديم هذه العواطف إذا كانت لذيذة، أو تزيلها إذا كانت مؤلمة، ثم صارت معبرة عن تلك العواطف.

وداروين شارك شارل بل آراءه، ولكنه اعتمد عليها ليفسر ظاهرات التعبير تفسيرا جديدا مبنيا على ثلاثة مبادئ:

(١) مبدأ التضاد.

(٢) مبدأ تداعي العادات النافعة.

(٣) مبدأ تأثير الجهاز العصبي على الجهاز العضوي.

أما مبدأ التضاد فيفسر بعض الحركات التعبيرية بأنها وجدت على ما هي عليه، لأن صورتها النهائية تضاد صور الحركات التي تصاحب عاطفة مضادة للعاطفة التي تعبر عنها. فمثلا القط إذا أحس سرورا ينكمش ويقوس ظهره، فذلك لأن هيئته هذه تضاد الهيئة التي يتخذها في أحوال الغضب والشر.

ومبدأ تداعي العادات المفيدة يقول: إنه توجد حركات تتخذها الأعضاء لإشباع شهوة أو إدامة عاطفة، وإنه بمرور الزمن يصير إتيان هذه الحركات عادة من العادات، بحيث إنها تحدث في الجسم لمجرد وجود شيء من العاطفة أو الشهوة لا يحتاج في ذاته إلى الحركة الحادثة، ففي أمثال هذه الحالات تنعدم أو تقل جدا قيمتها النفعية، ولكن تبقى لها قيمة تعبيرية.

وكثير من العلامات التعبيرية كانت أفعالا، والعادة والوراثة يجعلاننا نأتيها عفوًا، حيث كان آباؤنا يأتونها لما فيها من أوجه النفع. مثال ذلك أن الكلاب ألفت أن تلعق أبناءها لتنظفها، ولكن هذه العملية تصحب عادة بعواطف المحبة، فآلت إلى علامة عن الود عندها، حتى إنها تصنعها لأصحابها البشر.

وأما المبدأ الثالث فهو مستقل عن الإرادة وربما عن العادة، وفحواه أن تهيج الأعصاب المخية يولد قوة عصبية، وهذه ينشأ عنها حركات وصيحات، وبتداعي المعاني تؤول إلى علامات عن عواطف.

مما تقدم ترى أن العلامات التعبيرية لم توجد في الأصل على أنها علامات للتعبير، وأنها تتحول إلى ذلك بالعادة والتداعي والفهم، وإذن فلا داعي لوجود ملكة خاصة بالكلام كما كان يقول بعض الفلاسفة مِمَّن مر ذكرهم. فاللغة تخضع لقوانين طبيعية، وبعد وجود العلامات التعبيرية وبعد استعمال ما هو طبيعي وما هو إرادي تأتي الكلمات، وتتقدم الكلمات بدورها خاضعة لقوانين الفكر نفسه.

وفي العصر الحديث هجرت مسألة اللغة الفلسفية والمنطق، ومالت نحو علم الاجتماع والسيكولوجية على وجه الخصوص.

فأما جعل اللغة ظاهرة اجتماعية فآتٍ من أن منابع اللغة عديدة، لا يحيط بها الحصر، وأن الذي يمكن حصره منها هو ما يسبب وجود اللغة الاصطلاحية، وهو لا يبلغ إنسان إلى حصره وعرضه إلا إذا انتشر استعماله وذاع في المجتمع.

ولكن هذا لم يمنع من تفسير اللغة تفسيرا سيكولوجيا، حتى انتهى الأمر ببحث ما يعرف بروح اللغة، أو بحث نفسيات الشعوب كما تنعكس في اللغات.

وقد هجر تصور التغيرات الصوتية كما لو كانت خاضعة إلى قوانين ضرورية عمياء، ووجد أن العوامل النفسية – كالمحاكاة والرغبة في الإفهام- توجد في أساس ميكانيكية العادة التي تخلق العلامات التعبيرية.

وإذا كانت التغيرات الصوتية لا يشعر بها الإنسان فذلك راجع إلى أنها ليست نتيجة التفكير، وأن الذي يؤثر فيها هو ذلك المنطق الغريزي منطق الشعوب، فالجانب الاجتماعي يغطي هنا على العوامل النفسية.

هذا عن المسألة الصوتية، وأما عن معاني الكلمات فالعامل فيه نفسي أيضا وهو الفكر ذاته، فالكلمة ليس لها معنى واحد ولا يحدد لها معنى إلا بعد الاستعمال، أي إنها تأخذ معناها عن عقلية الذين يستعملونها، تلك العقلية التي تختلف بين قوم وقوم تبعا للثقافة والعصر ومناحي الفكرة، فالتطورات اللغوية ترسم التطورات العقلية، ومن هنا كانت اللغة من الدراسات النفسية.

وهكذا يتم رجوع اللغة إلى السيكولوجية- وفي بعض نواحيها- إلى الاجتماع.

ومن هذا نرى أن مسألة اللغة ابتدأت بمعالجة هذا السؤال: هل اللغة تعبر عن حقائق الأشياء أم لا؟ ثم انتقلت إلى تحديد العلاقة بين

الفكر واللغة أيهما يسبق وأيهما يخلق صاحبه، وترجع الحل بين رأيين، رأي يرجع اللغة إلى أصل إلهي وآخر إلى أصل إنساني.

ثم بتقدم علم الفقه المقارن وعلم الفسيولوجية هجرت مسألة أصل اللغة، واعتبرت كشيء حي يخضع لقوانين الحياة، يبدأ بحركات عكسية تتحول إلى علامات للتعبير، ثم توجد الكلمات، وتمتد اللغة معبرة عن عبقرية جنسية خاصة ونوازع إنسانية عامة. وفي العصر الحاضر يستأثر بها الاجتماع والسيكولوجية.

(المجلة الجديدة، أغسطس ١٩٣٥)

فهرس المحتويات

تابعونا على



magaz foundation

@magazfoundation

magazculturalfoundation

01206234513

الترقيم الدولي: 3-07-6687-977-978

رقم الإيداع

2019 / 1715